تهافت غزالی

تهافت

یا کبیکج یا کبیکج یا کبیکج

كتاب التهافت في الرد على الفلاسفة للشيخ الامام
حجة الاسلام الغزالي الطوسي رحمه الله تعالى

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı 183

[illegible]

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عنه

ثم اهداه الى المولى [illegible]
١١٤٩
١١٨٢

٨٢٧

٨٢١

RAĞIP P.
Ka. N.
819

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الامام الكرام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي قدس الله روحه

نسأل الله سبحانه بجلاله الموفي على كل نهايه

وجوده المجاوز كل غايه ان يفيض علينا انوار الهدايه

ويقبض عنا ظلمات الضلال والغوايه وان يجعلنا ممن

راي الحق حقا فاثر اتباعه واقتفاءه وراي الباطل باطلا

واختار اجتنابه واجتواءه وان يلقننا السعادة التي وعدها

انبيايه واولياءه وان يبلغنا من الغبطه والسرور والنعمة والحبور

اذا ارتحلنا عن دار الغرور ما تنخفض دون اعاليها مراقي

الافهام وتتضاءل دون اقاصيها مرامي سهام الاوهام

وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول المحشر

ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وان يصلي على نبينا

المصطفى خير البشر صلوات الله عليه وعلى اله الطيبين واصحابه

الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجا وسلم تسليما اما بعد

فاني رايت طايفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الاتراب والنظراء

بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظايف الاسلام من العبادات

واستحقروا شعاير الدين من وظايف الصلوات والتوقي

عن المحظورات واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده

ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده بل خلعوا بالكليه

ربقه الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها

رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا

وهم

وهم بالاخره هم كافرون ولا مستند لكفرهم غير تقليد

سماعي الفي كتقليد اليهود والنصارى اذ جرى على غير دين الاسلام

نشوؤهم واولادهم وعليه درج اباؤهم واجدادهم لا عن بحث صادر

عن التعثر باذيال الشبه الصارفه عن صوب الصواب والانخداع

بالخيالات المزخرفه كلامع السراب كما اتفق لطوايف

من النظار في البحث عن العقايد والاراء من اهل البدع والاهواء وانما

مصدر كفرهم سماعهم اسماء هايلة كسقراط وبقراط

وارسطاطاليس وامثالهم واطناب طوايف من متبعيهم وضلالهم

في وصف عقولهم وحسن اصولهم ودقة علومهم الهندسية

والمنطقيه والطبيعيه والالاهيه واستبدادهم بفرط الذكا

والفطنه باستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم

مع رزانة عقلهم وغزارة فضلهم منكرون للشرايع والنحل

وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ومعتقدون انها نواميس مؤلفه

وحيل مزخرفه فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكي من عقايدهم طبعهم

تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم

وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهما

واستنكافا من القناعة باديان الاباء بان اظهار التكايس في

النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم

عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد خرف وخبال فاي رتبه في عالم الله

تعالى اخس من رتبه من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول

نظري

وافلاطون

من متبعيهم الكفرة

ظنا

الباطل تصديقا دون ان يقبله خبرا وتحقيقا والبله من العوام بمعزل عن
فضيحة هذه المهواة فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه
بذوي الضلالات فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بترا والعمى اقرب
الى السلامة من بصيرة حولا فلما رايت هذا العرق من الحماقة نابضا
على هولاء الاغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على
الفلاسفة القدما مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما
يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوايل مذهبهم وعوراته التي هي على
التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء اعني ما اختصوا
به عن الجماهير والدهماء من فنون العقايد والاراء هذا مع حكاية مذهبهم
على وجهه ليتبين لهولاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من
الاوائل والاواخر على الايمان بالله واليوم الاخر وان الاختلافات راجعة
الى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لاجلهما بعث الانبياء
المويدين بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهما الا شرذمة يسيرة من
ذوي العقول المنكوسة والاراء المعكوسة الذين لا يوبه لهم ولا
يعبا بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار
وغمار الاغبياء والاغمار ليكف عن غلوايه من يظن ان التجمل بالكفر
تقليدا يدل على حسن رايه ويشعر بفطنته وذكايه ويتحققوا ان
هولاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما
قذفوا به من جحد الشرايع وانهم مومنون بالله ومصدقون برسله وانهم
اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فضلوا واضلوا عن

سواء السبيل

سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التماثيل
والاباطيل ونبين ان ذلك تهويل ما وراه تحصيل ولنصدر
الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب

مقدمة اولى ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف
الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير واراوهم منتشرة
وطرقهم متباعدة متدابرة فلنقتصر على ايضاح التناقض في راي
مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب
علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من ارايهم وانتقى ما هو
الاقرب الى اصول اهوايهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل
من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بافلاطون الالهي ثم اعتذر
عن مخالفته استاذه بان قال افلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق
اصدق منه اه وانما نقلنا هذه الحكاية ليعلم انه
لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين عن
غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور
العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو
كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم
الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية اه ثم
المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف
وتبديل وشرح محوج الى تفسير وتاويل حتى اثار ذلك ايضا نزاعا
بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابي

ابو نصر وابن سينا فنقتصر على ابطال ما اختاروه ورأوه الصحيح من مذهب رؤسائهم
في الضلال فان ما هجروه واستنكفوا من المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله
ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب
نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب ه

مقدمة ثانية لتعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة
اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم
صانع العالم تعالى عن قولهم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لا في
موضوع اي القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم يقومه ولم يريدوا بالجوهر
المتحيز على ما اراده خصومهم ولسنا نخوض في ابطال هذا لان معنى القيام
بالنفس اذا صار متفقا عليه رجع الكلام في التعبير بالجوهر عن هذا
المعنى الى البحث عن اللغة فان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه
في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامي واباحتها يؤخذ
مما يدل عليه ظاهر الشرع ه ولعلك تقول هذا انما ذكره المتكلمون في
الصفات ولم يورده الفقهاء في الفقه فلا ينبغي ان يلتبس عليك حقائق
الامور بالعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلفظ بلفظ
يصدق معناه على المسمى به فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال
القسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين
وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه
كقولهم ان الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر
بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض

كرة والسماء محيطة

كرة والسماء محيطة بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض
انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف
جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على
دقيقة واحدة وهذا الفن ايضا لسنا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق
به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين
وضعف امره وذلك ان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية
حسابية لا يبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق ادلتها حتى يخبر
بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء
اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب
في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره ممن
يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل
فان قيل فقد قال المصطفى صلوات الله عليه وسلامه ان الشمس والقمر
آيتان من آيات الله لا يكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك
فافزعوا الى الصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه ه قلنا وليس في هذا ما
يناقض ما قالوه وليس فيه الا نفي وقوع الكسوف لموت احد او
حياته والامر بالصلوات عنده والشرع الذي يامر بالصلوات عند
الزوال والغروب والطلوع من اين يبعد منه ان يامر عند الكسوف
بها استحبابا ه فان قيل فقد روي انه قال في آخر الحديث ولكن الله
سبحانه اذا تجلى لشيء خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب
التجلي ه قلنا هذه الزيادة لا يصح نقلها فيجب تكذيب ناقلها

وانما المروي ما ذكرناه وكيف ولو صح لكان تاويله اهون من
مكابرة امور قطعية فكم من ظواهر اولت بالادلة العقلية التي لا
تنتهي في الوضوح الى هذا الحد واعظم ما يفرح به الملحدة ان يصرح ناصر الشرع
ان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان
شرطه امثال ذلك وذلك لان البحث في العالم عن كونه حادثا او
قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة او بسيطا او مثمنا او
مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة
كما قالوه او اقل او اكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي
كنسبة النظر الى طبقات البصل وعدد حبات الرمان
فالمقصود كونه من فعل الله سبحانه فقط كيف ما كانت
القسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه باصل من اصول الدين كالقول
في حدث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان وقد انكروا
جميع ذلك فهذا الفن ونظائره يستحق ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه
مقدمة ثالثة لنعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في
الفلاسفة وظن ان مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم
فلذلك لا ادخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر
لا دخول مدع مثبت فاكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات
مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة واخرى مذهب الكرامية وطورا
مذهب الواقفية ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع
الفرق البا واحدا عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء

يعترضون لاصول الدين

يعترضون لاصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد
مقدمة رابعة من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج
اذا اورد عليهم اشكال في معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم
الالهية غامضة خفية وهي اعصى العلوم على الافهام الذكية
ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم
الرياضيات والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال
على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في ان علومهم مشتملة على
حله وانما يعسر علي دركه لاني لم احكم الرياضيات ولم
احصل المنطقيات فنقول اما الرياضيات التي هي نظر في الكم
المنفصل وهو الحساب فلا تعلق للالهيات به وقول القائل ان فهم
الالهيات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان النحو والطب
واللغة تحتاج اليها والحساب يحتاج الى الطب واما الهندسيات
التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصلها الى بيان ان السموات
وما تحتها الى المركز كري الشكل وبيان عدد طبقاتها
وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها
فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا او اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة
البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول
القائل ان هذا البيت حصل بصنع بناء عالم حي مريد قادر فانه يفتقر
الى ان يعرف ان البيت مسدس او مثمن وان يعرف عدد جذوعه وعدد
لبناته وهو هذيان لا يخفى فساده وكقول القائل لا يعرف كون

هذه البصلة حادثة مالم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة
حادثة مالم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند
كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن
المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر
فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه
مدارك العقول فاذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن انه
فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن
لدفع هذا الخيال واستيصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول
في مدارك العقول في هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين
بل نوردها بعبارة المنطقيين ونصبها في قوالبهم ونقتفي اثارهم لفظا لفظا
ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم اعني بعباراتهم في المنطق ونوضح
ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في
صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي
وقاطيغورياس التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه
في علومهم الالهية ولكنا نرى ان نورد مدارك العقول في اخر
الكتاب او نفرد له كتابا مفردا برحمة الله فانه كالالة لدرك مقصود
الكتاب ولكن رب ناظر يستغني عنه في الفهم فنؤخره حتى يعرض عنه
من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظا في احاد المسائل في الرد عليهم فينبغي
ان يبتدي اولا بكتاب معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم
ولنذكر الان بعد المقدمات فهرسة المسائل التي اظهرنا

تناقض مذاهبهم فيها

كتاب

بالوفا

٦

بيان

تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسئلة
المسئلة الاولى في ابطال مذهبهم في ازلية العالم الثانية في ابطال
قولهم في ابدية العالم الثالثة تلبيسهم في قولهم ان الله سبحانه
صانع العالم وان العالم صنعه الرابعة في تعجيزهم عن اثبات
الصانع الخامسة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة
الاهين السادسة في ابطال مذهبهم في نفي الصفات السابعة
في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل الثامنة
في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية التاسعة
في تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم العاشرة في بيان ان القول
بالدهر ونفي الصانع لازم لهم الحادية عشرة في تعجيزهم عن القول
بان الاول يعلم غيره الثانية عشرة في تعجيزهم عن القول
بانه يعلم ذاته الثالثة عشرة في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم
الجزئيات الرابعة عشرة في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك
بالارادة الخامسة عشرة في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
السادسة عشرة في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات
السابعة عشرة في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات
الثامنة عشرة في تعجيزهم ان النفس الانساني جوهر قائم بنفسه ليس بجسم
ولا عرض التاسعة عشرة في قولهم باستحالة الفناء على النفوس
البشرية العشرون في ابطال انكارهم لبعث الاجساد
ومع التلذذ والتالم في الجنة والنار باللذات والالام الجسمانية

عن اقامة البرهان العقلي على

فهذا ما اردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية
والطبيعية واما الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها
فانها ترجع الى الحساب والهندسة واما المنطقيات فهي نظر في آلة
الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد
في كتاب معيار العقل من جملته ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا
الكتاب ان شا الله عز وجل وهو ولي التوفيق

مسئلة في ابطال قولهم بقدم العالم

تفصيل المذاهب اختلف الفلاسفة في قدم العالم فالذي استقر
عليه راي جماهيرهم المتقدمين والمتاخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا
مع الله سبحانه ومعلولا له ومساوقا له غير متاخر عنه بالزمان
مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان تقدم الباري عليه
كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان
وحكي عن افلاطون انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من اول
كلامه وابى ان يكون حدث العالم معتقدا له وذهب جالينوس
في اخر عمره في الكتاب الذي سماه ما يعتقده جالينوس رايا الى
التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدري العالم قديم او محدث وربما دل على لا يدري ه
انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء
هذه المسئلة في نفسها على العقول ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم
وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور صدور حادث من قديم

بغير واسطة اصلا

بغير واسطة اصلا

ايراد ادلتهم

لو ذهبت اصف ما
نقل عنهم في معرض الادلة وذكر في الاعتراض عليه لسودت
في هذه المسئلة اوراقا ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من ادلتهم
ما يجري مجرى التحكم او التخيل الضعيف الذي يهون على كل
ناظر حله ولنقتصر على ايراد ما له وقع في النفوس مما يجوز ان ينهض
مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بادنى خيال ممكن
وهذا الفن من الادلة ثلاثة

الاول

قولهم يستحيل صدور
ثم صدر ه حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا
فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا
امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان تجدد مرجح او لم يتجدد فان
لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك
وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الان ولم يحدث من
قبل والسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة فاحوال القديم اذا
كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شي قط واما ان يوجد على الدوام
فاما ان يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال وتحقيقه ان يقال لم لم
يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث
ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يودي الى ان ينقلب القديم من العجز
الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا
يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا امكن ان يحال على فقد آلة
ثم على وجودها بل اقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم

ان يقال حصل وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد
حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محلا للحوادث وحدوثها
لا في ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثها اليس الاشكال
قايما في اصل حدوثها وانها من اين حدثت ولم حدثت الان ولم تحدث قبله
ان حدثت الان لا من جهة الله سبحانه فان جاز حادث لا من محدث فليكن
العالم حادثا لا صانع له والا فاي فرق بين حادث وحادث وان حدثت
باحداث الله سبحانه وتعالى فلم حدثت الان ولم تحدث قبل العدم
آلة او قدرة او غرض او طبيعة فلما ان تبدل ذلك بالوجود حدث وعاد
الاشكال بعينه او لعدم الارادة فتفتقر الارادة الى ارادة وكذلك
الارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية فاذا قد تحقق بالقول المطلق
ان صدور الحادث من قديم من غير تغير امر من القديم في قدرة او آلة او وقت
او غرض او طبع محال وتقدير تغير حال محال لان الكلام في ذلك
التغير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم
موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة ○ فهذا اخيل
ادلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات اركّ من كلامهم
في هذه المسئلة اذ يقدرون هاهنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منها في
غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا اقوى ادلتهم ○
الاعتراض من وجهين ○ **احدهما** ان يقال بم تنكرون على من يقول
العالم حادث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان
يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدئ الوجود من حيث ابتدا

القديم بل

وان الوجود قبله لم يكن مرادا

وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه
مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له
فان قيل هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجَب ومسبَّب وكما
يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قد تم شرائط
ايجابه واركانه واسبابه حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم تأخر الموجَب
بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروري وتأخره
محال حسب استحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب فقبل وجود
العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ولم يتجدد مريد ولم تتجدد
ارادة ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن فان كل ذلك تغير فكيف تجدد
المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السالفة
في شيء من الاشياء وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل
الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد وبقيت بعينها كما
كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليست استحالة هذا
الجنس في الموجِب والموجَب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي
فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور
ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح
فلم يعقل تأخر المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجيء الغد او بدخول الدار فلا يقع
في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار فانه جعله علة
بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول توقف
حصول الموجَب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجَب الا وقد

[illegible]

تجدد امر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير
منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع والمختار في تفصيل
الوضع فاذا لم يمكننا وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله العقلية
في الايجابات الذاتية الضرورية واما في العادات فانا نحصل بقصدنا الا
يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا بمانع فان تحقق القصد والقدرة
وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان
العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع
الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث الانسان متجدد حال الفعل
فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر
المقصود الا بمانع ولا يتصور تقدم القصد ولا يعقل قصد في اليوم الى قيام
في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا
فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث
قصدي عند الايجاد وفيه قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك
الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سميته لم حدث الآن ولم
يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية
ورجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق
امر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم
الى اولها بل الاف سنين لا ينقص شيئا منها ثم انقلب الموجب بغتة من
غير امر تجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه ٥ والجواب
ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء اي شيء كان تعرفونه
بضرورة العقل او نظره

٩

بضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء
بين هذين الحدين بحد اوسط ام من غير حد اوسط فان ادعيتم حدا اوسط
وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة
فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرق المعتقدة لحدث
العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك
في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة
برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما
ذكرتموه الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي
الارادة القديمة القصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي
من غير برهان ٥ فان قيل نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور
موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة
العقل ٥ قلنا وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذ
قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من قال ان ذاتا واحدا عالمة
بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة ومن غير ان
يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم
وهذا مذهبكم في حق الله سبحانه وهو بالنسبة الينا والى علومنا
في غاية الاحالة ولكن تقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة
منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله سبحانه لا يعلم الا نفسه
فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل
اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير

صانع العالم لا يعلم صنعه محال ضرورة والقديم سبحانه اذا لم يعلم الا نفسه
تعالى عن قولكم وعن قول الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة
بل لا نتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول بم تنكرون على خصومكم
اذا قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لها
لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك
الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فيكون ادوار زحل
ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشترى نصف سدس ادوار الشمس فانه
يدور في اثني عشرة سنة ثم كما انه لا نهاية لاعداد دورات زحل
لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره بل لا نهاية لادوار فلك
الكواكب التي يدور في ستة وثلاثين الف سنة مرة واحدة كما لا نهاية
للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم
استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات
شفع او وتر او شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة
وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف اعوز ما لا
نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف اعوزه ذلك
الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر ۵
فان قيل انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهى لا يوصف به
قلنا فجملة مركبة من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف
بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر فبماذا تنفصلون ۵
فان قيل محل الغلط في قولكم انه جملة مركبة من آحاد فان

ما يعلم ... شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر

هذه الدورات معدومة

١٠

هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقرض واما المستقبل فلم يوجد والجملة
اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ۵ قلنا العدد
ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل ان يخرج عنه سواء كان المعدود
موجودا باقيا او فانيا فاذا قدرنا عددا من الافراس لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو
من كونه شفعا او وترا سواء قدرناها موجودة او معدومة فان انعدمت
بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ۵ على انا نقول لهم لا يستحيل على
اصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي
نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع
ولا الوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعلم ضرورة كما
ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في
النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاطاليس ۵
فان قيل فالصحيح رأي افلاطون وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما
تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت ۵ قلنا فهذا
اقبح واشنع واولى بان يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس
زيد عين نفس عمرو او غيره فان كان عينه فهو باطل ضرورة فان
كل احد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه
لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس
في كل اضافة ۵ وان قلتم انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان قلنا
وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية
محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الفا بل الافا

ثم يعود ويصير واحدا بل هذا نعقل فيما له عظم وكمية كالبحر ينقسم
بالجداول والانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم لم
والمقصود من هذا كله ان يبين انهم يخرجوا خصومهم عن
معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة وانهم
لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف هذا
معتقدهم وهذا ما لا مخرج عنه ﻫ **فان قيل** ينقلب عليكم في ان الله
سبحانه قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وسنين ولا
نهاية لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية
او غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارى سبحانه متناهي الاول
وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية
لاعدادها ﻫ **قلنا** المدة والزمان عندنا مخلوق فان عندنا وستبين
حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني ﻫ **فان قيل**
لم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه اخر
وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها فما الذي ميز وقتا
معينا عما قبله وعما بعده وهو ليس محالا ان يكون التقدم والتاخر
مرادا بل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث
البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلقت
الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذي ميز احد الممكنين عن
الاخر في تعلق الارادة به ونحن نعلم بالضرورة ان الشيء لا يتميز عن مثله
الا بمخصص ولو جاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود

كما انه ممكن

كما انه ممكن العدم ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم
في الامكان بغير مخصص فان قلتم ان الارادة خصصت فالسؤال عن
اختصاص الارادة وانها لم اختصت فان قلتم القديم لا يقال له لم فليكن
العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فانه وان
جاز تخصيص القديم بالاتفاق باحد الممكنين فغاية المستبعد ان
يقول العالم مخصوص بهيات مخصوصة كان يجوز ان يكون على
هيات اخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصت
الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا وان قلتم ان هذا
السؤال غير لازم لانه وارد على كل من يريده وعايد على كل من
يقرره فنقول لا بل هذا السؤال لازم لانه عايد في كل وقت وملازم
لمن خالفنا على كل تقدير ﻫ **قلنا** انما وجد العالم حيث وجد
وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة والارادة
صفة شانها تمييز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شانها لوقع الاكتفا
بالقدرة ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد
من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة صفة
من شانها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت الارادة
باحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على
ما هو به فيقال لان العلم عبارة عن صفة هذا شانها فكذا الارادة
عبارة عن صفة هذا شانها بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله ﻫ **فان قيل**
اثبات صفة شانها تمييز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض

فان كونه مثلا معناه انه لا مميز له وكونه مميزا معناه انه ليس له
مثلا ولا يسعنى ان ننظر الى السوادين في محلين متماثلان من كل وجه لان
هذا في محل وذلك في محل اخر وهذا يوجب التميز ولا السوادان في وقتين
في محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف
يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان مثلان عنينا به في السوادية
مضافا اليها على الخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد المحل والزمان
ولم يتميز لم نعقل سوادين ولا عقلت الاثنينية اصلا وتحقيق هذا
ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا ان نميز بالارادة الشي
عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء وهما متساويان
من كل وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان ياخذ احدهما بل انما ياخذ
ما يراه احسن او اخف او اقرب الى جانب يمينه ان كان عادته
تحريك اليمين او سبب من هذه الاسباب اما خفي او جلي والا فلا يتصور
تمييز الشي عن مثله بحال ○ **الاعتراض من وجهين الاول** ان
قولكم ان هذا لا يتصور اعرفتموه ضرورة ام نظرا ولا يمكن دعوى
واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي
المقايسة في العلم وعلم الله سبحانه يفارق علمنا في امور قررناها فلم
تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج
العالم ولا داخله ولا متصلة ولا منفصلة لا نعقله في حقنا قيل هذا
عمل توهمك واما دليل العقل فقد ساق العقلا الى التصديق بذلك فبم تنكرون
على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله سبحانه وتعالى من شانها

تمييز الشي عن مثله

تمييز الشي عن مثله وان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم اخر فلا مشاحة
في الاسماء وانما اطلقنا هذا نحن باذن الشرع والا فالارادة موضوعة في
اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله سبحانه وانما المقصود
المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانا
نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف اليهما العاجز عن تناولهما
جميعا فانه ياخذ احداهما لا محالة بصفة شانها تخصيص الشي عن مثله
وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن او القرب او تيسير
الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين امرين
اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فقط وهو
حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا التساوي اذا فرض بقي الرجل
المتشوف ابدا متحيرا ينظر اليهما فلا ياخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار
المنفك عن الغرض وهو ايضا محال معلوم بطلانه ضرورة فاذا لا بد
لكل ناظر شاهدا او غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة من
شانها تخصيص الشي عن مثله ○ **الوجه الثاني في الاعتراض** هو
ان نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشي عن مثله فان
العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقايضها
فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشي عن مثله في الفعل او في اللزوم
بالطبع او بالضرورة لا تختلف فان قلتم ○ **فان قلتم** ان النظام الكلي
لا يمكن الا على الوجه الذي وجد وان العالم لو كان اصغر او اكبر مما هو
الان عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك

وعدد الكواكب وزعمتم ان الكبير يخالف الصغير والكثير يخالف
القليل في ما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الا ان القوة البشرية
تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك
الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار
والحكمة في الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السر
فيها ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد في ان يتميز الشي عن غيره لتعلق
نظام الامر به واما الاوقات فمتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى
النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما خلق او قبله بلحظة لما تصور
النظام فان تماثل الاحوال يعلم ضرورة ٥ فنقول نحن وان كنا نقدر
على معارضتكم بمثله في الاحوال اذ لو قال قايل خلقه في الوقت الذي
كان الاصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل نفرض
على اصلكم تخصصا في موضعين لا يمكن ان يقدر فيه اختلاف
احدهما اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب في
الحركة عن المنطقة اما القطب فبيانه ان السماء كرة متحركة
على قطبين كانهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها
بسيطة لا سيما الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير مكوكب اصلا
وهما متحركان على قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين
من النقط التي لا نهاية لها عندهم الا ويتصور ان يكون هو القطب فلم
تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم لم يكن خط المنطقة
مارا بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة

فان كان في مقدار كبر

فان كان في مقدار كبر السماء وشكلها حكمة فما الذي ميز
محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر النقط وجميع
النقط متماثلة وجميع اجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج عنه ٥
فان قيل لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية
تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكانه لا يفارق مكانه
وحيزه ووضعه او ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع
الفلك يتبدل بالدور وضعها من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت
الوضع فلعل ذلك الموضع كان اولى بان يكون ثابت الوضع من
غيره ٥ قلنا ففي هذا تصريح بتفاوت اجزاء الكرة الاولى
في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف اصلكم
اذ احد ما استدللتم به على لزوم كون السماء كري الشكل انه
بسيط الطبيعة متشابه لا متفاوت وابسط الاشكال الكرة فان
التربيع والتسديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا
يكون الا بامر زايد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم
فليس يندفع الالزام به فان السوال في تلك الخاصية قايم اذ سائر الاجزا
هل كان قابلا لتلك الخاصية ام لا فان قالوا نعم فلم اختصت الخاصية
من بين المتشابهات ببعضها فان قالوا لم يكن ذلك الا في ذلك
الموضع وسائر الاجزاء لا تقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم
قابل للصور متشابه بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك
الموضع بمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء فان هذا المعنى

يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلابد من ان يكون تخصصه به
بحكم او بصفة من شانها تخصيص الشيء عن مثله والا فكما يستقيم
لهم قولهم ان الاحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم
قولهم ان اجزاء السماء في قبول المعنى الذي لاجله صار ثبوت الوضع اولى
به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا مخرج منه

الالزام الثاني

في تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها
بالعكس مع تساوي الجهات ما سببها وتساوي الجهات كتساوي
الاوقات من غير فرق فان قيل لو كان الكل يدور من جهة واحدة
لما تباينت اوضاعها ولم تحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس
والمقارنة وغيرها ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط وهذه
المناسبات مبدأ الحوادث في العالم قلنا لسنا نلزم اختلاف جهة
الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته
بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو
ان يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته في مقابلته فيحصل التفاوت
وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة
متساوية فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها فان قالوا هذه الجهات
متقابلتان متضادتان فكيف تتساويان قلنا هذا كقول القائل
التقدم والتاخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن
زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل
مصلحة يتصور فرضها في الوجود وكذلك يعلم تساوي الاحياز

والاوضاع والاماكن

والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل
مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه
ساغ لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات ايضا

الاعتراض الثاني على اصل دليلهم

ان يقال استبعدتم حدوث حادث
من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث ولها
اسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال
وليس ذلك معتقد العاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم
عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب وجود هو مستند الممكنات
واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك
الطرف هو القديم سبحانه فلابد اذا على اصلهم من تجويز صدور حادث
من قديم فان قيل نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم اي حادث
كان بل نبعد صدور حادث هو اول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حال
الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور
الوقت ولا الالة ولا الشرط ولا الطبيعة ولا الغرض ولا السبب
فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شيء
اخر من استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق او ما يجري هذا
المجرى قلنا فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت
وكل ما يتجدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهي الى قديم يكون
اول حادث منه فان قيل المواد القابلة للصور والاعراض والكيفيات
ليس شيء منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الافلاك اعني

الحركة الدورية وما يتجدد من الاوصاف الاضافية اليها من التثليث
والتسديس والتربيع وهي نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى
بعض وبعضها نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق
والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكوكب في الاوج
والقرب بكونه في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونه في
الشمال او الجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة
فموجبها الحركة الدورية واما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر
وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة
من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في
تفصيل وبالآخرة منتهى مبادي اسبابها الى الحركة السماوية الدورية
ونسبة الكواكب بعضها الى بعض او نسبتها الى الارض فيخرج من
مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث
كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السماوات فانها
حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة الى ابداننا ونفوسها قديمة فلا جرم ان
الحركة الدورية التي هي ايضا موجبها قديمة ولما تشابهت احوال
النفس لكونها قديمة تشابهت احوال الحركات اي كانت دايرة
ابدا فاذا لا يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية
ابدية تشبه القديم من وجه فانه دايم ابدا وتشبه الحادث من وجه فان
كل جزء يفرض منه كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه
حادث باجزائه واضافاته مبدا الحوادث ومن حيث انه ابدي متشابه

الاحوال الصادرة عن نفس ازليه فان كانت في العالم حوادث حركة
دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة **قلنا**
هذا التطويل لا يغنيكم فان الحركة الدورية التي هي المستند
حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت مبدا الاول الحوادث وان
كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل وقولكم انها من وجه تشبه
القديم ومن وجه تشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت التجدد متجدد
الثبوت فنقول اهو مبدا الحوادث من حيث انه ثابت ام من حيث انه
متجدد فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت
متشابه الاحوال شيء في بعض الاوقات دون بعض وان كان من حيث
انه متجدد فما سبب تجدده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل
فهذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع
احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه كيلا يطول الكلام في هذه
المسئلة بانشعاب شجون الكلام وفنونه على انا سنبين ان الحركة
الدورية لا يصلح ان يكون مبدا الحوادث وان جميع الحوادث مخترعة
لله سبحانه ابتداء ونبطل ما قالوه من قولهم ان السماء حيوان مطيع متحرك
بالاختيار حركة نفسية كحركاتنا

دليل لهم ثان في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم
متاخر عن الله سبحانه والله سبحانه متقدم عليه لا يخلو اما ان يريد به
انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع
مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على

المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة
اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها
متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول إذ يقال تحرك الظل
بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك
الشخص بحركة الظل وتحركت اليد بحركة الماء وإن كانت متساوية
فإن أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين
أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وإن أريد
أن الباري سبحانه متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فإذا قبل
وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما إذ كان العدم
سابقا على الوجود وكان الله سبحانه سابقا بمدة مديدة لها طرف
من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول فإذا قبل الزمان زمان لا نهاية
له وهو متناقض ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان وإذا وجب قدم
الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم
الزمان بدوام حركته **الاعتراض** هو أن يقال الزمان حادث
ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ونعني بقولنا إن الله سبحانه متقدم على
العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا
كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومفهوم
قولنا كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط فنعني بالتقدم انفراده
بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله سبحانه ولا
عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم

ذات

ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وإن كان
الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات إلى أغاليط الأوهام
فإن قيل لقولنا كان الله سبحانه ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود
الذات وعدم العالم بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان
وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح أن نقول كان الله ولا عالم
بل الصحيح أن نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي كان الله ولا عالم
فبين قولنا كان ويكون فرق إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر
فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ولا شك أنهما لا يفترقان في وجود الذات
ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فإنا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل
كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فإن كان إنما يقال على ماض فدل أن تحت
كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو
الحركة لأنها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم
زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم **قلنا** المفهوم الأصلي من
اللفظين وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث الذي فيه افتراق
اللفظين نسبة لازمة بالإضافة إلينا بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في
المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك
نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الأول
أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية أن نسبة أن المستقبل بعينه
يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز
الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك

هذه

الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن ان يقدر
تناهي الاجسام في جانب الراس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم
مكانا اما ملا واما خلا واذا قيل فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه كاع لام
الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو
وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق الوهم الجماح
العالم خلا هو بعد لا نهاية له بان يقال له الخلا ليس مفهوما في نفسه واما
البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد اقطاره فاذا كان الجسم متناهيا تابع
كان البعد الذي هو له متناهيا فانقطع الملا والخلا غير مفهوم فثبت ان م
انه ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا وان كان الوهم لا يذعن لقبوله =
وكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم والبعد الزماني
تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم مكاني
وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد وراءه
فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه
وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه ولا فرق بين
البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين
البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت
فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا
خيالي وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على انه وهمي م
ليس وراء العالم لا خلا ولا ملا (ه) **فان قيل** هذه الموازنة معوجة
لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كري وليس للكرة فوق ولا تحت

بل ان سميت جهة فوقا من حيث انه يلي راسك والاخرى تحتا رجلك فهو اسم تجدد
له بالاضافة اليك والجهة التي تحتك بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى
غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا تحاذي
اخمص قدمه اخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السما
نهارا هي بعينها تحت الارض ليلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق
الارض في الدور واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا
وهو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ والاخر دقيق واصطلحنا
على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الاخر
تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي اسامي مختلفة
قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم
والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء
العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم على العالم والنهاية
لام الاولى لوجوده ذاتي لا يتصور ان يتبدل فيصير آخرا ولا العدم المقدر
عند فنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا فطرفا
وجود العالم الذي احدهما اول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور
التبدل فيهما بتبدل الاضافات البتة بخلاف الفوق والتحت فاذا
امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا
ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان
سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (ه) **قلنا** لا فرق فانه لا غرض في
تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الداخل والخارج ونقول للعالم

نفس

داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاء فسيقولون ليس وراء العالم
لا خلاء ولا ملاء فان عنيتم غيره بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم
غيره فلا خارج له فكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عنيتم
به هل لوجود العالم بداية اي طرف منه ابتدا اوله فله قبل على هذا كما
للعالم خارج على تاويل انه الطرف المكشوف المنقطع السطحي وان
عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عني بخارج العالم شيء
سوى السطح قيل لا خارج للعالم فان قلتم لا يعقل مبتدا وجود لا قبل له فيقال
ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له فان قلت خارجه سطحه الذي هو
منقطعه لا غير قلنا قبله بدايته وجوده الذي هو طرفه لا غير بقي انا
نقول الله سبحانه وجود ولا عالم معه وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات
شيء آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان
الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه وان اعتقدنا ونحن
حدوثه ربما اذعن وهمنا لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان
لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه
في الوهم تقديرا او فرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان
فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد كل واحد يعجز عن تقدير جسم
ليس وراءه لا خلا ولا ملا بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح
العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم
فكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شيء وان
قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يالف جسما متناهيا الا

وبجنبه جسم آخر او هواء او خلاء لم يمكنه ذلك في الغائب وكذلك
لم يالف الوهم حادثا الا بعد شيء آخر فكاع عن تقدير حادث ليس
له قبل هو شيء موجود قد انقضى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة
حاصلة بهذه المعارضة والله اعلم ه صيغة ثانية لهم في الزام
قدم الزمان قالوا لا شك ان الله سبحانه عندكم كان قادرا على ان
يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة والف سنة وما لا نهاية
له وان هذه التقديرات متفاوتة المقدار والكمية فلا بد من اثبات
شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه امد واطول من البعض وان قلتم
لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد حدوث الفلك ودوره فلنترك
لفظ السنين ولنورد صيغة اخرى فنقول اذا قدرنا ان العالم من اول
وجوده قد دار فلكه الى الآن بالف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه
قادرا على ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا
بالف ومائة دورة فان قلتم لا فكانه انقلب القديم من العجز الى
القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان وان قلتم نعم ولا بد
منه فهل كان يقدر على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا
بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم فنقول هذا العالم الذي سميناه بحسب
ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق فهل امكن خلقه مع
العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي الينا بالف ومائتي دورة والآخر
بالف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها
فان قلتم نعم فهو محال اذ يستحيل ان تتساوى حركتان في السرعة

والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة وان قلتم ان العالم
الثالث الذي ينتهي الينا بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم
الثاني الذي ينتهي الينا بالف ومائة دورة بل لا بد وان يخلقه قبله بمقدار
يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسمينا الاول
ما هو اقرب الى وهمنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه في التقدير فيكون قدر
امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف
الكل فهذا الامكان المقدر المكمم الذي بعضه اطول من بعض
بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات
المقدرة صفة ذات الباري سبحانه وتعالى عن التقدير ولا صفة عدم
العالم اذ العدم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة
فتستدعي ذا كمية وليس ذلك الا الحركة والكمية الزمان
الذي هو قدر الحركة فاذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة
وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان **الاعتراض** ان هذا كله
من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول
هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما
خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلثة اذرع
وكذلك يرتقي الى غير نهاية ونقول في هذا اثبات بعد وراء العالم
له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله
الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية فتستدعي ذا
كم وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء فما الجواب عنه

وكذلك هل كان

وكذلك هل كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر
مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملا
والشغل للاحياز اذ الملا المنتفي عند نقصان ذراعين اكثر مما
ينتفي من الملا عند نقصان ذراع فيكون الخلا مقدرا او الخلا ليس بشيء
فكيف يكون مقدرا وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات
الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات
المكانية وراء وجود العالم ولا فرق **فان قيل** نحن لا نقول ان ما
ليس بممكن فهو مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه او
اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا **وهذا العذر باطل**
من ثلثة اوجه احدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل
في تقدير العالم اصغر او اكبر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره
الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين
النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد
فاسد الثاني انه اذا كان العالم على ما هو عليه لم يمكن ان
يكون اكبر منه او اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا
ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي
الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم
الثالث هو ان الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله فنقول انه
لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان
من غير زيادة ولا نقصان **فان قلتم** فقد انتقل القديم من القدرة الى

من العجز قلنا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع
حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان
ممتنعا ثم فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في
حال ممكنا في حال فان قلتم الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير
متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه او اصغر بمقدار ظفر
ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريقة المقاومة
والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى
لها وانما المسلم ان الله سبحانه قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد
وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم
بتلبيسه اليه شيا آخر

دليل لهم على قدم العالم

تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان
يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل
ثابتا ولم يزل ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم
فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق
الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس
محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا
والا فان كان محالا وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا
وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان
بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح
ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن

العالم ممكنا

العالم ممكنا ولا كان الله سبحانه عليه قادرا **الاعتراض**
ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا
ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن
الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في
المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم
ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وكذا الى غير نهاية فلا نهاية
لامكان الزيادة مع ذلك ووجود ملا مطلق لا نهاية له غير ممكن
وكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم
متناهي السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الصغر والكبر فكذلك
الممكن الحدوث ومبادي الوجود لا تتعين في التقدم والتاخر واصل كونه
حادثا متعين فانه الممكن لا غير

دليل رابع

وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني
الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور
والاعراض والكيفيات على المواد **وبيانه** ان كل
حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود او ممتنع
الوجود او واجب الوجود ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع في ذاته
لا يوجد قط فدل انه ممكن الوجود بذاته فاذا امكان الوجود حاصل
له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه
فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما
نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة والسواد والبياض والحركة

والسكون اي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه
التغيرات فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا يكون لها مادة
فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها
وكان الامكان قايما بنفسه غير مضاف الى شي مع انه وصف
اضافي لا يعقل قايما بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان
يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم سبحانه قادرا عليه لانا
لا نعرف كون الشي مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه
ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن فان كان قولنا هو ممكن
يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا ليس بمقدور لانه ليس بمقدور وهو
مقدور لانه مقدور وهو تعريف الشي بنفسه فدل ان كونه ممكنا
قضية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا
ويستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم سبحانه بكونه ممكنا فان العلم
يستدعي معلوما فالامكان المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف
اضافي فلا بد من ذات تضاف اليه وليس الا المادة فكل حادث فقد
سبقته مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال ه **الاعتراض**
ان يقال الامكان الذي ذكروه يرجع الى قضاء العقل وكل ما قدر
العقل وجوده ولم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا فان امتنع
سميناه مستحيلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه
قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له بدليل ثلاثة
امور احدها ان الامكان لو استدعى شيا موجودا يضاف اليه

ويقال انه
امكانه

ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيا موجودا ويقال انه امتناعه
وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرا عليها المحال حتى يضاف
الامتناع الى المادة ه الثاني ان السواد والبياض يقضي العقل
فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان
مضافا الى الجسم الذي يطريان عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن
ان يسود وان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا ولا له نعت
الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما
حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن ام واجب ام ممتنع ولا بد
من القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا يفتقر
الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان ه والثالث
ان نفوس الادميين عندهم جواهر قايمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة
ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم
ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف
اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر والى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب
عليهم هذا الاشكال ه **فان قيل** رد الامكان الى قضا
العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان فالامكان
معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على
ما هو به والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى
العلم فالعلم والمعلوم امران اثنان احدهما تابع والاخر متبوع ولو
قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير الامكان وغفلتهم عنه لكنا

المعلوم

نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في انفسها ممكنات ولكن العقول
غفلت عنها او عدمت العقول والعقلا فبقي الامكان لا محالة ٥
فاما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع ايضا وصف اضافي
يستدعي موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا
كان المحل ابيض كان ممتنعا عليه ان يسود مع وجود البياض
فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة فعند ذلك يقال ضده
ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضافا
اليه واما الوجوب فلا يخفى انه يضاف الى الوجود الواجب ٥
واما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه
ان اخذ مجردا دون محل يحله كان ممتنعا لا ممكنا وانما يصير ممكنا
اذا قدر هيئة في جسم فالجسم مهيا لتبدل هيئته والتبدل ممكن على الجسم
والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان ٥ واما الثالث
وهو النفس فهي قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالابدان
فلا يلزم على هذا ومن يسلم حدوثه فقد اعتقد فريق منهم انه منطبع
في المادة تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض
المواضع فتكون في مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب
من يسلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان المادة ممكن لها ان تدبرها
نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة
وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها اذ هي المدبرة المستعملة لها فيكون
الامكان راجعا اليها بهذا الطريق ٥ الجواب ان رد الامكان

والامتناع والوجوب

والامتناع والوجوب الى قضايا عقلية صحيح وما ذكروه من معنى
قضاء العقل عليه والعلم يستدعي معلوما فنقول له معلوم كما
ان اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عند
هم علوم لا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في
الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان
لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة
غير معقولة ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية
مجردة عن المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى
السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض
ولا غيره من الالوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل
ويقال هي صورة وجودها في الاذهان لا في الاعيان فان لم يمتنع هذا
لم يمتنع ما ذكرناه ٥ واما قولهم لو قدر عدم العقلاء او
غفلتهم ما كان الامكان ينعدم قلنا ولو قدر عدمهم هل كانت
القضايا الكلية وهي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم
اذ لا معنى لها الا قضية في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا
فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله سبحانه وكذا
القول في الامكان فالالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم
واما العذر عن الامتناع فانه يضاف الى المادة الموصوفة
بالشي اذ يمتنع عليه ضده فليس كل المحال كذلك فان وجود
شريك لله سبحانه محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا

ان معنى استحالة الشريك انفراد الله سبحانه بذاته وتوحده واجب
والانفراد مضاف اليه فقول ليس بواجب فان العالم موجود معه
وليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب
ممتنع وهو اضافة اليه قلنا يعني ان انفراد الله سبحانه عنها ليس كانفراده
عن النظير فان انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات
الممكنة غير واجب فتكلف اضافة الامكان اليه بهذه
الحيلة كما تكلفوه في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع
الى الوجوب ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجوب ٥ واما
العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردة ان عني بذلك
في الوجود فنعم وان عني بذلك في العقل فان العقل يعقل السواد الكلي
ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة
فان لها ذوات منفردة وامكانا سابقا على الحدوث وليس ثم ما يضاف
اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفوس فهذه اضافة
بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى امكان الحدوث ان
القادر عليه ممكن في حقه ان يحدثه فيكون اضافة الى الفاعل مع
انه ليس منطبعا فيه كما انه اضافة الى البدن المنفعل مع انه لا
ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذ لم
يكن انطباعا في الموضعين ٥ فان قيل فقد عولتم في جميع الاعتراضات
على مقابلة الاشكالات بالاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه
من الاشكال ٥ قلنا المعارضة مبينة فساد الكلام لا محالة

ويحل وجه الا

ويحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم
في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم والتغبير في وجوه ادلتهم بما نبين
تهافتهم ولم نتطرق الذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود
الكتاب ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدث اذ غرضنا
ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف
فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعدنا التوفيق ان شاء الله ونسميه
قواعد العقايد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا
الكتاب بالهدم والله اعلم ٥

٢ ## مسألة في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة

لتعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه
ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه
بل لم يزل كذلك ولا يزال كذلك ايضا وادلتهم الاربعة
التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض كالاعتراض
من غير فرق فانهم يقولون ان العالم معلول علته ازلية ابدية فكان
المعلول مع العلة ويقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وعليه
بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم
الاول ٥ ومسلكهم الثاني ان العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد
وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان ٥ ومسلكهم الثالث

ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون علي
وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان يكون ازليا
ولا نحيل ان يكون ابديا لو ابقاه الله تعالى ابدا اذ ليس من ضرورة الحادث
ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له
اول ولم يوجب ان يكون للعالم لا محالة آخر الا ابو الهذيل العلاف
فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها كذلك في
المستقبل وهو فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا
متلاحقا ولا متساوقا والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا
وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا نحيل بقاء العالم ابدا من حيث العقل
بل نجوز ابقاءه وافناءه فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع
فلا نتعلق النظر فيه بالمعقول ٥ واما مسلكهم الرابع فهو جار
لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب
مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة
سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة ينعدم عنها فالمواد والاصول
لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها والجواب
عن الكل ما سبق وانما افردنا هذه المسألة لان لهم فيها دليلين آخرين
فالاول ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل
الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها
منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة
دل انها لا تفسد ٥ الاعتراض عليه من وجوه ٥ الاول ان شكل هذا

الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد ان يلحقها ذبول لكن التالي
محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة
غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط آخر وهو ان يقال
ان كان تفسد فسادا ذبوليا فلا بد ان يذبل في طول المدة او يبين انه لا فساد
الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا نسلم انه لا يفسد الشي الا
بالذبول بل الذبول احد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشي بغتة وهو
على حال كماله ٥ الثاني انه لو سلم له هذا وانه لا فساد الا بالذبول
فمن اين عرف انه ليس يعتريها الذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال
لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض
مائة وسبعين مرة او ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا كان
لا يبين للحس فلعلها في الذبول والى الان قد نقصت مقدار جبال واكثر
والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لم يعرف الا
بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر
عندهم وهما قابلان للفساد ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة لم يكن
نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد
كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان
دليله في غاية الفساد وقد اعرضنا عن ايراد ادلة كثيرة من هذا
الجنس يستركها العقلاء واوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا
لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل
شبهها كما سبق ٥ الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم

اذ قالوا العالم لا ينعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم له وما لم يكن
منعدما ثم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلوا
اما ان يكون بارادة القديم سبحانه وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا للعدم
ثم صار مريدا فقد تغير ويودي الى ان لا يكون القديم وارادته على
نعت واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من
الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة
قديمة يدل على استحالة العدم انتهى ويزيد هاهنا اشكال آخر اقوى
من ذلك وهو ان المراد فعل المريد وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فان
لم يتغير هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا
فانه لو بقي كما كان اذ لم يكن له فعل والآن ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل
شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم او تجدد
له فعل لم يكن فما ذلك الفعل اهو وجود العالم وهو محال اذ انقطع الوجود
او فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان اقل
درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيئا موجودا
حتى يقال هو الذي فعله الفاعل واوجده الموجد ولهذا الاشكال الذي
زعموا افترق المتكلمون في التفصي عن هذا اربع فرق وكل فرقة اقتحمت
محالا اما المعتزلة فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهو الفنا
نخلقه لا في محل فينعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفنا المخلوق
بنفسه حتى لا يحتاج الى فنا آخر فيتسلسل الى غير نهاية انتهى وهو فاسد
من وجوه احدها ان الفنا ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان

كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان
خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيجتمعان ولو
في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكونا ضدين فلم يفنه وان خلقه لا في
العالم ولا في محل فمن اين يضاد وجوده وجود العالم انتهى ثم في هذا المذهب
شناعة وهو ان الله سبحانه لا يقدر على اعدام بعض الجواهر دون
بعض بل لا يقدر الا على احداث فنا يعدم العالم كله لانها اذا
لم تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة انتهى الفرقة
الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة
عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما
وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير
الموجود به موجودا انتهى وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم
سبحانه محلا للحوادث ثم خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الايجاد
الا وجود منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شيء آخر سوى الارادة
والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام
الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها
ولا يتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لم يتصور فناؤها لهذا المعنى
واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على
وجودها فاذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقا انعدم لعدم المبقي
وهو ايضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى
والبياض كذلك وانه متجدد الوجود في كل حالة والعقل القاضي

بان الشعر الذي على راس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله بقي
ايضا به في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء
فيلزم ان تبقى صفات الله تعالى ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج
الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية والفرقة الرابعة طايفة
اخرى من الاشعرية قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فيفنى بان لا
يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل
ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتي الاشعرية
مالتا الى ان الاعدام ليس بفعل وانما هو كف عن الفعل لما لم يكونوا
يعقلون كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول
بجواز عدم العالم هذا لو قيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث
النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرنا
وبالجملة عندهم كل قايم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده
سواء كان قديما او حادثا فاذا قيل لهم مهما اشعل النار تحت الماء
انعدم الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخارا ثم هواء فالمادة الاولى
وهي الهيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت لصورة الماء وانما
خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا اصاب
الهواء برد وكثف انقلب ماء لا ان مادة تحدث بل المواد مشتركة
بين العناصر وانما تتبدل عليها صورها والجواب ان ما
ذكرتموه من الاقسام وان امكن ان يذب عن كل واحد ويبين ان
ابطاله على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو من جنسه

ولكن

ولكنا لا نقول به ونقتصر على قسم واحد فنقول لم تنكرون على من يقول
الايجاد والاعدام بارادة القادر فاذا اراد الله سبحانه اوجد واذا اراد
اعدم وهذا معنى كونه سبحانه قادرا على الكمال وهو في جملة
ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما قولكم ان الفاعل
لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو
العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه فان قلتم انه ليس
بشيء فكيف صدر منه قلنا وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى
صدوره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه فلم لا يعقل
اضافته الى القدرة وما الفرق بينهم وبين من ينكر طريان العدم اصلا
على الاعراض والصور ويقول العدم ليس بشيء فكيف يطرا وكيف يوصف
بالطريان والتجدد ولا شك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض
فالموصوف بالطريان معقول وقوعه سمي شيئا او لم يسم فاضافة ذلك
الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضا معقول فان قيل ان هذا انما
يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرا
وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها
التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء فان ما ليس بشيء كيف
يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود
ولا نقول الطاري عدم السواد وهذا فاسد من وجهين
احدهما ان طريان البياض هل يتضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد
كابروا المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن غير المتضمن ام عينه فان قالوا هو

عينه كان مناقضا اذ الشي لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير
معقول ام لا فان قالوا لا فلم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا
اعتراف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو
عدم السواد قديم ام حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث
فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا
حادث فهو محال فانه قبل طرو البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبعده
اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو طارئ لا محالة فهذا الطارئ معقول
فيجوز ان يكون منسوبا الى القادر ○ الوجه الثاني انه من الاعراض ما
ينعدم عندهم لا بضده فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين
السكون عندهم تقابل الملكة والعدم اي تقابل الوجود والعدم
ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يطرا سكون هو
ضده بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي من قبيل الاستكمال كانطباع
اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات
في النفس فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال ضده واذا عدم
كان معناه زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة
عن عدم محض قد طرا فعقل وقوع العدم الطارئ وما عقل وقوعه
بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه
مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون
الواقع عدما او وجودا ○

مسئلة ثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم

ان الله سبحانه فاعل العالم وصانعه

وان العالم فعله وصنعه ○ وبيان ان ذلك مجاز عندهم
وليس بحقيقة ○ وقد اتفقت الفلاسفة على ان للعالم
صانعا وان الله سبحانه هو صانع العالم وفاعله والعالم فعله وصنعه
وهذا تلبيس على اصلهم بل لا يتصور على مساق اصلهم ان يكون
العالم من فعل الله سبحانه من ثلاثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في
الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفاعل والفعل اما
التي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده حتى
يكون فاعلا لما يريده والله سبحانه وتعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة
له اصلا وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا ○ والثاني ان
العالم قديم والفعل هو الحادث ○ والثالث ان الله سبحانه واحد
عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر منه عندهم الا واحد
من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه مع خيالهم في دفعه
اما الاول فنقول الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل بارادة
الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندكم ان العالم
من الله سبحانه كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور
من الله سبحانه دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا
من الفعل في شيء بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل
فقد جاوز وتوسع في التجوز توسعا خارجا من الحد واستعار اللفظ

لم يتسم

الاكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في
وصف واحد وهو ان الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء
والشمس سبب النور ولكن الفاعل فاعلا ليس لمجرد كونه سببا
بل لكونه سببا على وجه مخصوص وهو على وجه الارادة والاختيار
حتى لو قال قائل ان الجدار ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل
وانما الفاعل الحيوان لم ينكر ذلك ولم يكن قوله كاذبا وللحجر
فعل عندهم وهو الهوي والثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا وهو
التسخين وللحائط فعل وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل
ذلك صادر منه وهذا محال ﴿ه﴾ **فان قيل** كل موجود وليس بواجب
الوجود بذاته وانما هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك الشيء مفعولا
ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع او
بالارادة كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا بآلة ام بغير آلة بل الفعل
جنس وينقسم الى ما يقع بآلة والى ما يقع بغير آلة فكذلك هو
جنس ينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل
بالطبع لم يكن قولنا بالطبع ضد القولنا فعل ولا دفعا ولا نقضا
له بل كان بيانا لنوع الفعل كما انا اذا قلنا فعل مباشرة
بغير آلة لم يكن نقضا بل كان تنويعا وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار
لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع
الفعل كقولنا فعل بآلة ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت
الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع

متناقضا

متناقضا كقولنا فعل وما فعل ﴿ه﴾ **قلنا** هذه التسمية فاسدة
فلا يجوز ان يسمى كل سبب باي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب
مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجماد لا فعل له وانما الفعل
للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة وان سمي الجماد
فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز
اذ يقال الحجر يهوي لانه يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة
حقيقة لا يتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور الا من
الحيوان ﴿ه﴾ واما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو
بالطبع والى ما هو بالارادة فهو غير مسلم وهو كقول القائل
قولنا اراد عام وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم
ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك
الفعل يتضمن الارادة بالضرورة ﴿ه﴾ واما قولكم ان قولنا فعل
بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة
ولكنه لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه
يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب
سمي فاعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق
كقوله اراد وهو عالم بما اراد الا انه كما تصور ان يقال فعل
وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار
وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازا كقول القائل تكلم
بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام

في تحريك الراس واليد حتى يقال قال براسه اي نعم لم يستقبح ان يقال قال
بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذه مزلة القدم
فليتنبه لمحل انخداع هولاء الاغبياء ○ **فان قيل** تسمية الفاعل
فاعلا انما يعرف من اللغة والا فقد ظهر في العقل ان ما يكون سببا للشي
ينقسم الى من يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع
في ان اسم الفعل على كلا القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل الى انكاره
اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمونيا
تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا معناه
يحرق معناه يفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع فان قلتم
ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند ○
والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون
بالارادة والدليل عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين
احدهما ارادي والاخر غير ارادي اضاف العقل الفعل الى الارادي
وكذا اللغة فان من القى انسانا في النار فمات يقال هو القاتل
دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم
الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون احدهما
اصلا وكون الاخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة
وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقي لم يتعاط الا
الجمع بينه وبين النار ولكن لما ان كان الجمع بالارادة وتاثير النار
بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا الا بنوع من الاستعارة فدل

ان

ان الفاعل من صدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن الله سبحانه مريدا
عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا ○
فان قيل نحن نعني بكون الله سبحانه فاعلا انه سبب لوجود كل
موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود الباري تعالى لما تصور
وجود العالم ولو قدر عدم الباري تعالى لانعدم العالم كما لو قدر
عدم الشمس لانعدم النور فهذا ما نعنيه بكونه تعالى فاعلا
فان كان الخصم يابى ان يسمي هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي
بعد ظهور المعنى ○ **قلنا** غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى
فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة
وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا
يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله سبحانه
لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا
بان الله تعالى صانع العالم وان العالم صنع الله سبحانه وتعالى فان هذه
لفظة اطلقتموها ونفيتم حقيقتها ومقصود هذه المسئلة الكشف
عن هذا التلبيس فقط ○ **الوجه الثاني** في ابطال كون
العالم فعلا لله سبحانه على اصلهم بشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة
عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج
الشي من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود
لا يمكن ايجاده فاذا شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم
فكيف يكون فعلا لله سبحانه ○ **فان قيل** معنى الحادث موجود

بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احدث اكان الصادر منه المتعلق به
الوجود المجرد او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به
العدم السابق اذ لا تاثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان
ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى
فاعل البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد
الوجود وانه لا نسبة اليه الا للوجود فان فرض الوجود دائما فرضت
النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعل
وادوم تاثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال فبقي ان يقال انه متعلق به
من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه وجود بعد عدم
والعدم لم يتعلق به وان جعل سبق العدم وصف الوجود وقيل المتعلق
به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال
كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان هذا
الوجود لا يتصور صدوره من فاعل الا والعدم سابق عليه وسبق العدم
ليس بفعل الفاعل فكونه مسبوقا بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق
له به واشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تاثير للفاعل فيه بحال
واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستانف
له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا
لا يكون موجودا الا في حال كونه معدوما فانه انما يكون الشيء موجودا اذا
كان الفاعل موجدا ولا يكون الفاعل موجدا في حال العدم بل في
حال وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون المفعول

فقد بينا انه يكون موجدا في حال كونه موجودا

موجدا الا انه عبا

موجدا الا انه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع
الوجود لا قبله فاذا لا ايجاد الا لموجود ان كان المراد بالايجاد
النسبة التي يكون الفاعل بها موجدا والمفعول موجدا قالوا ولهذا قضينا
بان العالم فعل الله سبحانه ازلا وابدا وما من حال الا وهو فاعل له لان
المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع
انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري سبحانه لو قدر عدمه لبقي
العالم اذ ظننتم انه كالبنا فانه ينعدم ويبقى البنا فان بقاء البناء
بالباني بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة
كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه
والجواب ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من
حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق
به في ثاني حال الوجود عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من
حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفي منه معنى
الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم
ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا
بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك ولكنه
شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم
فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعل
الفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل
الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وعلمه وارادته شرط في كونه فاعلا

ليس

وليس ذلك من اثر الفاعل ولكن لا يعقل فعل الا من موجود فكان وجود
الفاعل شرطا وارادته وقدرته وعلمه ليكون فاعلا وان لم يكن من
اثر الفاعل ٥ فان قيل ان اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير
متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا
وقديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتاخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا
محال اذ من حرك يده في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبلها
ولا بعدها اذ لو تحرك بعدها لكانت اليد مع الماء قبل تنحيها في
حيز واحد ولو تحرك قبلها لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معها
معلولها وفعل من جهتها وان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت
حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا
يمتنع ذلك بفرض الدوام وكذلك نسبة العالم الى الله سبحانه ٥
قلنا لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل اذا كان الفعل حادثا
كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سوا كان
متاخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه ليس
حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له واما المعلول
مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم
علة لكون القديم سبحانه عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى
فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه
ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود
فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة ٥ وقولكم لو قدرنا

حركة الاصبع مع الاصبع

حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها
فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل لها وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ولو
قدر قديما لكانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء
من الحركة فحادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلا واما حركة الماء
فقد لا نقول انها من فعله بل هو من فعل الله سبحانه وعلى اي وجه كان
فكونه فعلا من حيث انه حادث لا انه دائم الحدوث وهو فعل من حيث
انه حادث ٥ فان قيل ان اعترفتم ان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث
انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة
العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم
النسبة الى الله تعالى فان لم تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات
بعد ظهور المعاني ٥ قلنا ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم
تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله سبحانه عندكم ليس
فاعلا تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم
لا تحقيق له وقد ظهر هذا الوجه ٥

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلا لله سبحانه على اصلهم بشرط مشترك
بين الفعل والفاعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد
والمبدأ واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا
يتصور ان يكون فعلا لله سبحانه بموجب اصلهم ٥ فان قالوا
العالم بجملته ليس صادرا من الله سبحانه وتعالى بغير واسطة بل الصادر
منه موجود واحد وهو اول المخلوقات وهو عقل مجرد اي هو جوهر

قائم

مجرد بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان
الشرع بالملك ثم تصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات
بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى
الفاعلة كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب
واما ان يكون لاختلاف المواد كما ان النار تبيض الثوب المغسول
وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما
لاختلاف الالات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار وينحت بالقدوم
ويثقب بالمثقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا
واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام
كلها محال في المبدا الاول اذ ليس في ذاته اختلاف واثنينية وكثرة
كما سياتي في ادلة التوحيد ولا ثم اختلاف مواد فان الكلام في
المعلول الاول والذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آلة اذ
لا موجود مع الله سبحانه في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى
فلم يبق الا ان يكون الكثرة في العالم صادرة من الله سبحانه بطريق
التوسط كما سبق ۞ **قلنا** فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم
شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا
وكل واحد معلولا لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته الى ان ينتهي
الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة
له وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى
وقد صار لاجتماعهما شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس

الشمس

وجود

٢٢

وجود احدهما من الآخر بل وجودهما جميعا لعلة اخرى والفلك عندهم
كذلك لانه جرم ونفس لم يحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل
كلاهما صادران من علة سواهما فكيف وجدت هذه المركبات من
من علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او من علة مركبة
فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان يلتقي بالضرورة مركب
ببسيط فان المبدا بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك
الا بالالتقاء وحيث يقع الالتقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر
منه الا واحد ۞ **فان قيل** اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان
الموجودات تنقسم الى ما هي في محال لغيرها كالاجسام والى ما ليست
في محال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر
في الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس
ونسميها عقولا مجردة اما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض
فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى مبدأ هو حادث من وجه دائم
من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
الكلام في الاصول القائمة بانفسها لا في محال وهي ثلاثة اجسام وهي
اخسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة ولا
بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها فانها تتعلق
بالاجسام نوعا من التعلق وهو التاثير والفعل فيها فهي متوسطة في
الشرف فانها تتاثر من العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة
تسع سماوات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر

علة

الفعلية

والسموات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود
كما نذكره وهو ان المبدا الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود
قايم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف
مبداه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي يسمى ملكا او عقلا
او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلاثة امور عقل ونفس الفلك الاقصى وهو
السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل
ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل
رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس
فلك المشتري وجرمه هكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل
ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال
ولزم حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل
الفعال وطبايع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب
امتزاجات مختلفة تحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان
يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع
فما ثبت لواحد لا يلزم الاخر فخرج منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة
والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادي الشريفة بعد المبدا الاول تسعة
عشر وحصل منه ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة
اشيا عقل ونفس فلك وجرمه فلا بد ان يكون في مبداه تثليث
لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا من وجه وهو انه المعلول خ
يعقل مبداه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان

وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف
من المعلولات الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه المعاني
فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداه وتصدر نفس الفلك
من حيث انه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود
الا بذاته فبقي ان يقال هذا التثليث من اين حصل في المعلول الاول ومبداه
واحد فنقول لم يصدر من المبدا الاول الا واحد وهو ذات هذا العقل
الذي يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة المبدا ان عقل المبدا وهو بلغ
في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدا الاول بل هو لذاته
ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد ويلزم ذات المعلول لا من جهة
المبدا امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة
ويصير بذلك مبدا الوجود الكثرة وعلى هذا الوجه يمكن ان
يلتقي المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يمكن الا كذلك فهو
الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم
قلنا ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات
فوق ظلمات لو حكاها الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء
مزاجه او اورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها
تخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض
على مثله لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة **الاول** هو
انا نقول ادعيتم ان احد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن
الوجود فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده او غيره فان كان عينه

فلا ينشا منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدا الاول كثرة لانه موجود
وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس الوجود فليجز
صدور المختلفات منه لهذه الكثرة وان قيل لا معنى لوجوب الوجود
الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم تعرف
كونه ممكنا فهو غيره فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف
وجوده ولا يعرف وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالجملة
الوجود امر عام ينقسم الى ممكن وواجب والى ممكن فان كان فصل احد
القسمين زايدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق ۝ فان قيل
امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ما له من
ذاته وما له من غيره واحدا ۝ قلنا وكيف يكون وجوب الوجود
عين الوجود ويمكن ان ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود
والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اذ لا
يمكن ان يقال موجود وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب
الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال
موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم
تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكروه من ان امكان الوجود غير
الوجود الممكن ۝ الاعتراض الثاني هو ان يقال عقله مبداه
غير وجوده وعين عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة
في ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة
في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته

لا يعقل ذاته ٤٦

ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدا لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون
راجعا الى ذاته فنقول والمعلول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره
فيعقل نفسه والعقل والعاقل والمعقول ايضا واحد ثم اذا كان
عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك
والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذا فان
كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فليصدر منه المختلفات ولنترك
دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع
من الكثرة ۝ فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته
فالعقل والمعقول والعاقل واحد ولا يعقل غيره ۝ والجواب
من وجهين احدهما ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وساير
المحققين وزعموا ان الاول يعلم نفسه مبدا الفيضان ما يفيض منه
ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا كليا لا جزئيا اذ
استقبحوا قول القايل المبدا الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل
ما يصدر منه ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك
ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبداه فيكون المعلول
اشرف من العلة من حيث ان العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من
هذا ثلاثة امور والاول ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس المبدا
ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله سبحانه راجعا
الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله
فان من يعقله ويعقل نفسه اشرف منه اذا كان هو لا يعقل الا

نفسه فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم الى ان ابطلوا كل ما يفهم
من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم
الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله سبحانه
بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله سبحانه
وتعالى ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم الظانين بالله
ظن السوء المعتقدين ان الامور الربوبية يستولي على كنهها القوى
البشرية المغترين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد
الرسل صلوات الله عليهم واتباعهم رضوان الله عليهم فلا جرم اضطروا
الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما لو حكي في منام لتعجب
منه ۞ **الجواب الثاني** هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه
انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به للزم ان يقال عقله غيره غير
عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل الا نفسه
لانه لو عقل الاول او غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة
غير علة ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم
الا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه ۞ **فان قيل**
لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ ۞ **قلنا** لزمه ذلك بعلة ام
بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد فلا
يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني كيف
يصدر منه وان لزم بغير علة فليلزم من وجود الاول موجودات
كثيرة بلا علة ولتلزم منها الكثرة وان لم يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود

لايكون الا واحدا

لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والممكن مفتقر الى علة فهذا
اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود بذاته فقد بطل قولهم
واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له
فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود
فان كان امكان الوجود ضروريا في كل معلول اما كون المعلول عالما
بالعلة ليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول
ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم بالعلة
فبان ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس هو من
ضرورة وجود ذات المعلول وهذا ايضا لا مخرج عنه ۞
الاعتراض الثالث وهو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه
عين ذاته ام غيره فان كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الاول
فيلزم منه كثرة وان كان عينه فاذا فيه تربيع لا تثليث بزعمهم
فانه ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانه ممكن الوجود بذاته
ويمكن ان يزاد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا تعرف
تعمق هؤلاء في الهوس ۞ **الاعتراض الرابع** ان نقول التثليث
لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد
من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة اوجه احدها انه مركب
من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ
اذ الصورة تخالف الهيولى وليست كل واحدة على مذهبهم علة
مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بواسطة الاخر من غير علة اخرى زائدة

عليه ○ الثاني ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر واختصاصه
بذلك القدر من بين ساير المقادير زايد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنا
اصغر منه او اكبر فلا بد له من مخصص بذلك المقدار زايد على المعنى
البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل فانه وجود محض
لا يختص بمقدار مقابل لساير المقادير فيجوز ان يقال لا يحتاج الا الى علة
بسيطة ○ فان قيل سببه انه لو كان اكبر منه لكان مستغنى
عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود
فنقول وتعيين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام
ام يفتقر الى علة موجدة فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع الفلك
فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودات
بلا علة زايدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك ايضا لا
يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة التركيب ○
الثالث ان الفلك الاقصى ينقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع
لا يفارقان وضعهما واجزا المنطقة يختلف وضعه فلا يخلوا اما ان يكون
جميع اجزاء الفلك الاقصى متشابها فلم لزم تعيين نقطتين من بين
ساير النقط لكونهما قطبين او اجزاوها مختلفة ففي بعضها خواص
ليست في البعض فما مبدا تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر
الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في الشكل وهو
الكرى ومتشابها في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا
ايضا لا مخرج منه ○ فان قيل لعل في المبدا انواعا من الكثرة لازمة

لا من جهة المبدا

لا من جهة المبدا وانما ظهر لنا ثلاثة او اربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم
عثورنا على عينه لا يشككنا في ان مبدا الكثرة كثرة وان الواحد
لا يصدر منه كثرة ○ قلنا فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها
على كثرتها وقد بلغت الآلاف صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج ان يقتصر
على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل يجوز ان يكون قد صدرت منه جميع
النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية
بانواع كثرة لازمة فيها لم نطلع عليها فيقع الاستغناء بالمعلول
الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة
يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول
الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة
ويقال انها لزمت ولا يدرى عددها وكل ما تخيل وجوده بلا علة
مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني
اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فما لا يفارقهما في مكان وزمان
لا يجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه ○ فان قيل
لقد كثرت الاشيا حتى زادت على الف ويبعد ان تبلغ الكثرة في
المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثرنا الوسايط ○
قلنا قول القايل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات
الا ان يقول انه يستحيل فيقال لم يستحيل وما المرد والفيصل مهما جاوزنا
الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم
واثنان وثلاثة فما المحيل لاربعة وخمسة وهكذا الى الالف والا

فلا يتحرك بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرة وهذا ايضا قاطع
ثم نقول هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه الف
ونيف ومايتا كوكب وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون
والتاثير والنحوسة والسعادة وبعضها على صورة الحمل والثور والاسد
وبعضها على صورة الانسان ويختلف تاثيرها في محل واحد من العالم
السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والنحوسة وتختلف مقاديرها في
ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل الاجسام نوع واحد في الجسمية فيكفيها
علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبايعها دل
على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد
الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة
او المبردة او المسعدة او المنحسة ولاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص
جملها باشكال البهايم المختلفة وهذه الكثرة ان تصورت تعقل
في المعلول الثاني تصور في الاول ووقع الاستغناء ۝ **الاعتراض
الخامس** وهو انا نقول سلمنا هذه الاوضاع البادرة والتحكمات
الفاسدة ولكن كيف لا تستحيون من قولكم ان كون المعلول الاول
ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه
اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول يقتضي وجود عقل منه
وما الفصل بين هذا وبين قايل عرف وجود انسان غايب وانه ممكن الوجود
وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود

فلك فيقال واي مناسبه

فلك فيقال واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه
وكذا يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيان اخران وهذا اذا
قيل في الانسان ضحك منه وكذا في موجود آخر اذ امكان الوجود
قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا
او فلكا ولست ادري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع
فضلا من العقلاء الذين يشققون الشعر بزعمهم في المعقولات ۝
فان قيل فاذا ابطلتم مذهبهم فماذا تقولون انتم اتزعمون انه يصدر
من الشي الواحد من كل وجه شيان مختلفان فتكابرون المعقول
او تقولون المبدا الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد او تقولون لا كثرة
في العالم فتكابرون الحس او تقولون لزمت بالوسايط فتضطرون الى
الاعتراف بما قالوه ۝ **قلنا** نحن لم نخض في هذا الكتاب
خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على انا نقول ومن
زعم ان حصول اثنين من واحد مكابرة المعقول او اتصاف المبدا بصفات
قديمة ازلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان لا برهان لهم عليهما
فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من الواحد كما يعرف
استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة
ولا بالنظر وما المانع من ان يقال المبدا الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشا
ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما
يريد واستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر وقد ورد به الانبياء
المويدون بالمعجزات فيجب قبوله ۝ واما البحث عن كيفية صدور

الفعل من الله سبحانه وتعالى بالارادة ففضول وطمع في غير مطمع
والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفته رجع حاصل نظرهم الى ان
المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث
انه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك فهذه حماقة لا اظهار مناسبة
فلتقبل مبادي هذه الامور من الانبياء صلوات الله عليهم وليصدقوا
فيها اذ العقل لا يحيلها وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية
فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع
صلوات الله عليه تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله ۞

مسئلة في بيان تعجيزهم عن ٤٢
الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فنقول الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث وعلموا ان
الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول
بالصانع ۞ وفرقة اخرى هم الدهرية وقد راوا العالم قديما كما
هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل
على بطلانه ۞ واما الفلاسفة فقد راوا ان العالم قديم ثم اثبتوا
مع ذلك له صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى
ابطال ۞ فان قيل نحن اذا قلنا للعالم صانع لم نرد به فاعلا مختارا
يفعل بعد ان لم يفعل كما نشاهد في اصناف الفاعلين من الخياط
والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه المبدا الاول على معنى

انه لاعلة لوجوده

انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا
التاويل وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي
على قرب فانا نقول العالم وموجوداته اما ان يكون له علة او لا علة له
فان كانت له علة فتلك العلة الها علة ام لا علة لها وكذا
القول في علة العلة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما
ان ينتهي الى طرف فالاخير علة اولى لا علة لوجودها فنسميه
المبدا الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر
المبدا الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة
نعم ولا يجوز ان يكون المبدا الاول هو السموات لانها عدد
ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدا ولا يجوز
ان يقال انه سما واحد او جسم واحد او شمس او غيرها لانه جسم
والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدا الاول لا يجوز ان يكون
مركبا وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود ان موجودا لا علة لوجوده
ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه
بالمبدا الاول ۞ والجواب من وجهين احدهما انه
يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة
لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم
في مسئلة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذه المسئلة ۞ الثاني وهو
الخاص بهذه المسئلة هو ان يقال ثبت تقديرا ان هذه الموجودات لها علة
ولكن لعلتها علة ولعلة العلة علة كذلك وهكذا الى غير نهاية

وقولكم انه يستحيل علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول
عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط ام عرفتموه بوسط ولا سبيل الى دعوى
الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز
حوادث لا اول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلم يبعد ان
يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول
لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان
السابق له آخر وهو الآن الراهن ولا اول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية
ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف
بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم النفوس البشرية المفارقة للابدان
فانها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية
لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية
ثم كل انسان مات فقد بقيت نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات
قبله ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم في الوجود
في كل حال نفوس لا نهاية لها لاعدادها ﴿ فان قيل ﴾ النفوس ليس
لبعضها ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن
موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام
فانها مرتبة بعضها فوق البعض او كان لها ترتيب بالطبع كالعلل
والمعلولات واما النفوس فليست كذلك ﴿ قلنا ﴾ وهذا الحكم
في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم احلتم احد القسمين دون
الاخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول ان هذه النفوس

التي لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الليالي والايام
الماضية لا نهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحد في كل يوم وليلة
كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود
اي بعضها بعد البعض والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالطبع
كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في
القبل الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي وما
بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية
وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا
الا تحكم بارد لا اصل له ﴿ فان قيل ﴾ البرهان القاطع على استحالة
علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من آحاد العلل ممكنة في نفسها
او واجبة فان كانت واجبة فلم تفتقر الى علة وان كانت ممكنة
فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته
فيفتقر الكل الى علة خارجة عنها ﴿ قلنا ﴾ لفظ الواجب والممكن
لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما
لوجوده علة فان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول
كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته خارجة منه وان
اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو ليس بمفهوم ﴿ فان قيل ﴾
فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود وهذا
محال ﴿ قلنا ﴾ ان اردتم بالواجب الوجود والممكن ما ذكرناه
فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل

ان تقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الدورات حادثة
وهي ذوات اوايل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوايل
وصدق ذوات الاوايل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال
على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق
على الآحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه
واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه
من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل
واحد حادث بعد ان لم يكن له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان
من جوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر الاربعة والمتغيرات
فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم
الى الوصول الى اثبات المبدا الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى
التحكم المحض **فان قيل** الدورات ليست موجودة في
الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل وما
لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها
ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها
للبعض علة فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام في الموجود
في الاعيان لا في الاذهان ولا يبقى الا نفوس الاموات وقد ذهب بعض
الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان وعند
مفارقة الابدان تتحد ولا يكون فيه عدد فضلا من ان توصف بانها لا
نهاية لها وقال آخرون النفس تابع لمزاج البدن وانما معنى الموت

عدمها ولا قوام لها

عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذا لا وجود في النفوس الا
في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تنتفي النهاية
عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها
الا في الوهم اذا فرضوا موجودين **والجواب** ان هذا الاشكال
في النفوس اوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا
بان النفس جوهر قايم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين
من الاوايل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور ان يحدث
شيء يبقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا بلى قلنا فاذا قدرنا كل يوم
حدوث شيء وبقاءه اجتمع الى الآن موجودات لا نهاية لها فالدورة
وان كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل
وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي
نفس آدمي او جني او شيطان او ملك او ما شيت من الموجودات
وهو لازم على كل مذهب لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها

مسألة في بيان عجزهم عن اقامة

الدليل على ان الله سبحانه واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود
كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم على هذا
بمسلكين

المسلك الاول

قولهم انهما لو كانا
اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه
واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا

يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب
الوجود معلولا وقد فرضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد
بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات
وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا
لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا بل لعلة
جعلته انسانا وقد جعل عمرو ايضا انسانا فتكثرت الانسانية
بتكثر المادة الحاصلة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية
فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا
يكون الا له وان كان لعلة فهو اذا معلول وليس بواجب الوجود
فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحدا

قلنا قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته
او لعلة تقسيم خطا في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه
اجمال الا ان يراد به نفي العلة فيستعمل هذه العبارة ونقول لم يستحيل
ثبوت موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للآخر وقولكم ان الذي
لا علة له لا علة له لذاته او لسبب تقسيم خطا لان نفي العلة واستغنا
الوجود عن العلة لا تطلب له علة فاي معنى لقول القايل ان ما لا علة
له لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب
المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لا لذاته وان عنيتم
بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب الوجود سوى انه موجود لا علة
لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي يستنبط من لفظه نفي العلة

لوجوده وهو سلب محض

لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى يبنى على
وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان مزخرف لا اصل له بل نقول
معنى انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة
وليس كونه بلا علة معللا ايضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه
بلا علة اصلا كيف وهذا التقسيم لا تتطرق الى نفس صفات
الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قايل السواد لون لذاته
او لعلة فان كان لذاته لزم ان لا تكون الحمرة لونا وان لا يكون
هذا النوع اعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد لونا
لعلة جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون اي لم تجعله العلة
لونا فان ما ثبت للذات زايدا على الذات بعلة يمكن تقدير عدمه
في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطا
في الوضع فلا يقال في السواد ان لونه لذاته فلا يمتنع ان يكون لغير
ذاته فكذا لا يقال ان هذا الموجود واجب لذاته او لا علة لذاته
فلا يمتنع ان يكون ذلك لغير ذاته بحال

مسلكهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل
وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد
والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين او في محل واحد
ولكن في وقتين اذ السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد هما
اثنان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد
الزمان والمكان لم يعقل التعدد فيهما ولو جاز ان يقال في وقت واحد

ع ويمكن منع الاختلاف بمجموعه وبهذا لا يتصور وزوذ ان لا يتصور الشيئين

في محل واحد سواد ان جاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن
ليس بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه ولابد من الاختلاف
ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما
اختلفا في شي فلا يخلوا اما ان يشتركا في شي آخر او لم يشتركا في شي فان
لم يشتركا في شي فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود ولا في وجوب
الوجود ولا في كون كل واحد قايما بنفسه لا في موضع واذا اشتركا
في شي واختلفا في شي كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون
ثم تركيب وانقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا
ينقسم بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح ولا يتركب ذاته من
امور يدل القول الشارح على تعدده كدلالة الحيوان والناطق على
ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان ناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان
غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان مركبا من اجزا تنتظم في
الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزا ○ والجواب انه مسلم انه لا
يتصور التثنية الا بالمغايرة في شي ما وان المتماثلين من كل وجه لا
يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدا
الاول تحكم محض وما البرهان عليه ولنرسم هذه المسئلة على حيالها
فان من كلامهم المشهور ان المبدا الاول لا ينقسم بالقول كما لا ينقسم
بالكمية وعليه ينبني اثبات وحدانية الله سبحانه عندهم بل زعموا
ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري سبحانه وتعالى من كل وجه
واثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات

من جنسه اوصه

من جنسه او صه ○ الاول بقبول الانقسام فعلا او وهما فلذلك لم يكن
الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال القايم القابل للزوال
فهو منقسم في الوهم بالكمية وهو محال في المبدا الاول ○ الثاني ان
ينقسم الشي في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام
الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان
كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة
يحصل بمجموعهما واحد وهو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه
وتعالى فلا يجوز ان يكون الباري سبحانه صورة في جسم ولا مادة في
هيولى الجسم ولا مجموعهما اما مجموعهما فلعلتين احداهما انه منقسم
بالكمية عند التجزية فعلا او وهما والثاني انه منقسم بالمعنى الى الصورة
والهيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود
مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط آخر سواه
ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة ○ الثالث الكثرة بالصفات
بتقدير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة
الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه
الصفات ولزمت كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة ○
الرابع كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان
هذا السواد سواد ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل
اللونية جنس والسوادية فصل وهو مركب من جنس وفصل
والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان وناطق فالحيوان

جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة
فزعموا ان هذا ايضا منفي عن المبدا الاول ٥ والخامس كثرة تلزم من
جهة ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية فان للانسان ماهية قبل
الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا
له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود
جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل
ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان
ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في
العقل قبل وجوده فالوجود مضافا الى الماهية سوا كان لازما
من حيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة كالسما او عارضا
بعد ما لم يكن كماهية الانسان من زيد وعمرو وماهية الاعراض
والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة ايضا يجب ان تنفى عن الاول
فيقال ليست له ماهية الوجود مضاف اليها بل الوجود الواجب له
كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية
وطبيعة حقيقية كما ان الانسانية والشجرية والسماوية
ماهية اذ لو ثبت له ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية
غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب
معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون
للباري سبحانه وتعالى انه مبدا واول وموجود وجوهر وواحد وقديم
وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي

عاشق ومعشوق

وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل
ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجايب
فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهم اولا ثم نشتغل بالاعتراض فان
الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمي في عماية والعمدة
في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدا واحد وانما تكثر الاسامي
باضافة شي اليه او اضافته الى شي او سلب شي عنه فالسلب لا
يوجب كثرة لذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة
فلا ينكرون اذا كثرة السلوب وكثرة الاضافات ولكن
الشان في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا
قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة
الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا
قيل موجود فمعناه معلوم واذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه
الحلول في موضع وهذا سلب واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم
عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم اخرا ويرجع حاصل
القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا
قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره
فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ نفي علة له سلب وجعله
علة لغيره اضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود بري عن المادة
وكل موجود هذا صفته فهو عقل اي يعقل ذاته ويشعر به ويعقل
غيره وذات الله سبحانه هذا صفته اي هو بري عن المادة فاذا هو

غير مستورة عن ذاته الذي هو
بمعنى انه ماهيته مجردة عن المادة

عقل وهما عبارتان عن معنى واحد واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الذي
هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته
معقول وذاته عاقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه
ماهية مجردة عن المادة لا يكون شي مستورا عنه ولما عقل نفسه
كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما
كان عقله لذاته لا بزايد على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد
العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا عقله بكونه عاقلا
فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان ذلك يفارق
عقل الاول فانه للاول بالفعل ابدا وما للثاني يكون بالقوة تارة وبالفعل
اخرى واذا قيل خالق وفاعل وبارئ وساير صفات الفعل فمعناه ان وجوده
وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان وجود
غيره حاصل منه وتابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان
النار ولا تشبه نسبة العالم اليه بنسبة النور الى الشمس الا في كونه
معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر
بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الاسخان فهو طبع محض بل الاول
عالم بذاته وان ذاته مبدا الوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم
له وليست له غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد منا
اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه
لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره ايضا له فان المظل
الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه

لاجسمه وفي حق الاول

لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو
الراضي اي انه غير كاره وانه عالم بان كماله في ان يفيض عنه
غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بنفسه هو العالم بنفسه
بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن ايضا مساويا للاول فان الاول
هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدا فعله فان علمه بنفسه في
كونه مبدا للكل علة فيضان الكل فان النظام الموجود تبع
للنظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زايد على كونه
عالما بالكل اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل
لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدا للكل
فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد
الثاني هذا معنى كونه فاعلا واذا قيل قادر لم نعن به الا كونه
فاعلا على الوجه الذي قررنا وهو ان وجوده وجود تفيض عنه
المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه
الامكان في الكمال والحسن واذا قيل مريد لم نعن به الا ما يفيض عنه
ليس هو غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان كماله في
فيضان الكل عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال للراضي
انه مريد فلا تكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة الا عين العلم
ولا العلم الا عين الذات فالكل اذا يرجع الى عين الذات وهذا
لان علمه بالاشيا ليس ماخوذا من الاشيا والا كان مستفيدا وصفا
او كمالا من غيره وهو محال في واجب الوجود ولكن علمنا على قسمين علم

ظ لتسبب

بشي حصل من صورته وذلك كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخر عنا
كشي لم نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم احدثناه فيكون وجود
الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم
الثاني فان تمثيل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد
حصول صورة نقش او كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث
تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة
بعينها ولكنا القصور فينا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل
نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة شوقية لتحرك منهما
القوة المحركة للعضل والاعصاب في الاعضاء الالية فتحرك
بحركة العضل والاعصاب اليد او غيره وتحرك بحركتها القلم
او الة اخرى خارجة وتحرك المادة بحركة القلم كالمداد او غيره
ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة
في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدا المحرك
للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدا القدرة
وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من اجسام تنبث
القوى في اطرافه فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه
واحدا ۞ واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم علما يفيض عنه الموجود
الذي يسمى فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته
مع اضافته الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فانها لا
تتم الا بقوتين مختلفتين تنبعث عنهما الادراك والفعل فحياته غير ذاته

ايضا واذا قيل له

ايضا ۞ واذا قيل له جواد اريد به انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع
اليه والجود يتم بشيئين احدهما ان يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب
منه فلعل من يهب سيفا ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني
ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه على الجود لحاجة نفسه وكل
من يجود ليمدح او ليثنى عليه او ليتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس
بجواد واما الجواد الحقيقي الله سبحانه وتعالى فانه ليس يبتغي به خلاصا
عن ذم ولا كمالا مستفادا بمدح فيكون الجواد اسما منبيا
عن وجوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة
في ذاته ۞ واذا قيل خير محض فاما ان يراد به وجوده بريا عن النقص
وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم صلاح حال
الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم
الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام
الاشياء والاول مبدا لنظام كل شي فهو خير ويكون الاسم دالا
على الوجود مع نوع اضافة ۞ واذا قيل واجب الوجود فمعناه هذا
الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه اولا واخرا ۞
واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ فمعناه هو ان كل جمال
وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا
معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في
احاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وكمال قدرته وقوة
اعضائه وبالجملة ان ادراكه لحضوره كل جمال هو ممكن له لو امكن

أن تصور ذلك في إنسان واحد لكان محبا لكماله ومتلذذا به وإنما تنقص
لذته بتقدير العدم والنقصان فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله والأول
له البهاء الأكمل والجمال الأتم إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاضر له
وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من إمكان النقصان والزوال
والكمال الحاصل له فوق كل كمال فاحبابه وعشقه لذلك الكمال
فوق كل إحباب والتذاذه فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا
إليها البتة بل هي أجل من أن تعبر عنها باللذة والسرور والطيبة إلا أن تلك
المعاني ليست لها عندنا عبارات فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما نستعير
له لفظ المريد والمختار والفاعل مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا وبعد
قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد في أن نستبشع عبارة اللذة
فنستعمل غيرها والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة وأحرى
بأن يكون مغبوطا وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة
إلا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال
الملائكة وليست لها لذة أي للمبادي من الملائكة المجردة عن المادة
إلا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى
زواله ولكن الذي للأول فوق الذي للملائكة فإن وجود الملائكة
التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره
وإمكان العدم نوع شر ونقص فليس شيء بريئا عن كل شر مطلقا
سوى الأول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الأكمل ثم هو معشوق
عشقه غيره أو لم يعشقه كما أنه عاقل ومعقول عقله غيره

أو لم يعقله وكل هذه المعاني

أو لم يعقله وكل هذه المعاني ترجع إلى ذاته وإلى إدراكه لذاته وعقله
لذاته هو عين ذاته فإنه عقل مجرد فيرجع الكل إلى معنى واحد
فهذا الطريق تفهيم مذهبهم وهذه الأمور منقسمة
إلى ما يصح اعتقاده فنبين أنه لا يصح على أصلهم وإلى ما لا يصح اعتقاده
فنبين فساده ولنعد إلى المراتب الخمس في أقسام الكثرة
ودعواهم نفيها ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل ولنترجم كل واحد
مسألة على حيالها

مسألة

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة
للمبدأ الأول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا أن هذه الأسامي
وردت شرعا ويجوز إطلاقها لغة ولكن ترجع إلى ذات واحدة
كما سبق ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا
أن يكون علمنا وقدرتنا وصفاتنا زائدة على ذاتنا وزعموا أن ذلك يوجب
كثرة لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم أنها زائدة على
الذات إذ تجددت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخر لما خرج
عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على
الآخر وعلم أن هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو اقترنا أيضا عقل
كونهما شيئين فإذا لا تخرج هذه بأن تكون مقارنة لذات الأول عن
أن تكون أشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود
وهو محال فلذلك أجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وبم عرفتم
استحالة الكثرة من هذا الوجه وأنتم مخالفون لكافة المسلمين سوى

المعتزلة فما البرهان عليه فان قول القايل الكثرة محال في واجب الوجود
مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات
وفيه النزاع وليست استحالته معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان
ولهم مسلكان **الاول** قولهم البرهان عليه ان كل واحد
من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغني
كل واحد عن الاخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الاخر او
يستغني واحد عن الاخر ويحتاج الاخر فان فرض كل واحد مستغنيا
فهما واجبا الوجود وهو التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل
واحد منهما الى الاخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى
واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره
فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك الغير لامتنع
وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره وان قيل احدهما يحتاج
الى الاخر فالذي يحتاج معلول والواجب الوجود هو الاخر ومهما
كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب
الوجود بسبب ۞ والاعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه
الاقسام هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو
التثنية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في المسئلة التي قبل هذه
وانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعدها
فما هو فرع هذه المسئلة كيف تنبني هذه المسئلة عليه ولكن المختار
ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات والصفة محتاجة

الى الموصوف كما في حقنا

الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون
واجب الوجود فيقال ان اردت بواجب الوجود انه ليست له علة
فاعلية فلم قلت ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب
الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل
لها وان اردت بواجب الوجود ان لا تكون له علة قابلية فهو
ليس بواجب الوجود على هذا التاويل ولكنه مع هذا قديم
ولا فاعل له فما المحيل لذلك ۞ فان قيل واجب الوجود المطلق هو
الذي ليست له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة فقد سلم
كونه معلولا ۞ قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من
اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم
اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل
والمعلولات ولم يدل على هذا القدر وقطع التسلسل يمكن
بواحد له صفات قديمة ولا فاعل لها كما لا فاعل لذاته ولكنها
تكون متقررة في ذاته فلنطرح لفظ واجب الوجود فانه يمكن التلبيس
فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة
فدعوى غيره تحكم ۞ فان قيل كما يجب قطع
التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل
موجود الى علة لافتقرت العلة ايضا الى علة ۞ قلنا صدقتم
فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليست ذاته
قايما بغيره كما ان علمنا في ذاتنا وذاتنا محل له وليست ذاتنا في محل

فالصفة انقطع تسلسل عليتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها
كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة فلا
علة له ولا لصفته واما العلة القابلية لم ينقطع تسلسلها الا على
الذات ومن اين يلزم ان ينتفي المحل حين ينتفي العلة والبرهان ليس يضطر
الا الى قطع التسلسل فكل طرف امكن التسلسل به وفي نقيضه
البرهان الداعي الى وجوب الوجود وان اريد بواجب الوجود شي سوى
موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان
ذلك واجب اصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده
اتسع العقل لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته
جميعا ۞ **المسلك الثاني** قولهم ان العلم والقدرة فينا
ليس داخلا في ماهية ذاتنا بل كان عارضا واذا اثبتت هذه الصفات
للاول لم تكن ايضا داخلة في ماهية ذاته بل كانت عارضة بالاضافة
اليه وان كان دايما له فرب عارض لا يفارق او يكون لازما لماهيته ولا
يصير بذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان
الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود معلولا
وهذا هو الاول مع تغيير عبارة **فنقول** ان عنيتم بكونه تابعا
للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية وانها مفعولة
للذات فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم في علمنا بالاضافة الى
ذاتنا اذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا وان عنيتم ان الذات محل
وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا فان

يعبر

يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراده المعبر لم يتغير المعنى
اذ لم يكن المعنى سوى انه قايم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم
يستحل ان يكون قايما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له وكل
ادلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا وجايزا وتابعا ولازما
ومعلولا فان ذلك مستنكر فيقال ان اريد بذلك ان له فاعلا
فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قايم فيه
فليعبر عن هذا المعنى باي عبارة اريد فلا استحالة فيه وربما هولوا من
وجه اخر فقالوا هذا يودي الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه
الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق من لا يحتاج الى غير ذاته
وهذا كلام وعظي في غاية الركاكة فان صفات الكمال
لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه محتاج الى غيره فاذا لم يزل ولا
يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا او كيف يجوز
ان يعبر عن ملازمته للكمال بالحاجة وهو كقول القايل
الكامل من لا يحتاج الى كمال والمحتاج الى وجود صفة الكمال
لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته
وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجات
لذاته فكيف ينكر صفات الكمال التي بها تتم الالهية بمثل
هذه التخييلات اللفظية ۞ **فان قيل** اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا
للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك
لم يجز ان يكون الاول جسما ۞ **قلنا** قول القايل كل تركيب يحتاج

إلى مركب كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد فيقال له الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد فكذلك يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث من حيث أنه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسما كما سنلزمه عليكم من بعد وكل مسالككم في هذه المسئلة تخييلات ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات فإنهم أثبتوا كونه عالما ويلزمهم أن يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ومنهم من سلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته فأما الأول فهو الذي اختاره ابن سينا فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيرا في ذات العالم فنقول علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره فإن قلتم إنه غيره فقد أثبتم كثرة ونقضتم القاعدة وإن قلتم إنه عينه فتميزوا عمن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حد الشيء الواحد أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات فالعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحال أن يتوهم في حال واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه دون علمه بغيره قيل إن علمه بغيره غير علمه بنفسه إذ لو كان هو هو لكان نفيه نفيا له وإثباته

إثباتا له إذ يستحيل أن يكون زيد موجودا وزيد معدوما أعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الأول بذاته مع علمه بغيره إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما إذا شيئان ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا وكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة **فإن قيل** هو لا يعلم الغير بالقصد الأول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ فإنه حقيقة ذاته ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات وإنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة **والجواب من وجوه الأول** قولكم إنه يعلم ذاته مبدأ تحكم بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط فأما العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود لأن المبدئية إضافة للذات ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته ولو لم تكن المبدئية إضافة لتكثر ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز أن يعرف الإنسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا إلى أن يعلم لأن كونه معلولا إضافة له إلى علته فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله والإلزام قائم في مجرد قولهم إنه يعلم كونه مبدأ إذ فيه علم بالذات والمبدئية وهو الإضافة والإضافة غير الذات فالعلم بالإضافة غير

العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه يعلم يمكن ان يتوهم العلم
بالذات دون العلم بالمبدئية ولا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون
العلم بالذات لان الذات واحدة ٥ والوجه الثاني هو ان قولهم ان
الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما
كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومات متغايرات
وكان له علم بها وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم
اذ ينفصل احد المعلومين انفصل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما
عين العلم بالآخر اذ لو كان لتعذر تقدير وجود احدهما دون الآخر
وليس ثم آخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد
الثاني فليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع
كلي والكليات المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق
بها في كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا في
هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا
من لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم
في اثبات العلم بالغير ولما استحيا ان يقال ان الله سبحانه لا يعلم شيئا
اصلا في الدنيا والآخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه ويعرف
ايضا نفسه وغيره فيكون غيره اشرف منه في العلم فترك هذا
حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار
على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل وبجميع

الاشياء هو ذاته

الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر
الفلاسفة لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا ليس ينفك فريق منهم
عن خزي في مذهب وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن
ان الامور الالهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله ٥
فان قيل اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الاضافة فالعلم
بالمضاف واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم
بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذا
هو يعلم ذاته مبدأ لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا
عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة
فيما لا يوجب جنسه كثرة لا يوجب كثرة وكذا من يعلم
الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلمه بذلك العلم وكل علم هو علم
بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم
ترون ان معلومات الله سبحانه وتعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا
تصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب
تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله سبحانه علوم لا نهاية
لاعدادها وهذا محال ٥ قلنا مهما كان العلم واحدا من كل
وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على
ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا
لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم
يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود ثم زعموا ان الوجود

مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا
يمكن تقدير علم متعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجلى
وابلغ من اللازمة في تقدير وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن
وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات
الابن وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث
مضمن بالعلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم المضاف
اولا لا يعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط في البعض
وكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع
بكونه مبدا لها افتقر الى ان يعلم ذاته وآحاد الاجناس وان يعلم اضافة
نفسه بالمبدئية اليها والا لم يعقل كون الاضافة معلومة له ۝
واما قولهم ان من علم شيئا علم كونه عالما بذلك العلم نفسه
فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا فليس كذلك بل يعلم كونه
عالما بعلم آخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل
الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود
العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه
مستغرق النفس بمعلومه الذي هو السواد وغافل عن علمه بالسواد
وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان ينقطع التفاته
واما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه
وتعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فهو قولنا لم نخض
في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين

ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد

ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا
هذا الجواب ۝ فان قيل انا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من
الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق وتستوي الاقدام في اشكاله
فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا محيص
لاحد من الفرق عنه ۝ قلنا لا بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم
معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيككم
في دعاويكم واذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب الى ان حقائق
الامور الالهية لا تنال بنظر العقول بل ليس في قوة البشر الاطلاع
عليه ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا
في ذات الله ۝ فاما انكارهم على هذه الفرقة المعتقدة صدق
الرسول صلوات الله عليه وسلامه بدليل المعجزة المقتصرة من قضية
العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في الصفات بنظر
العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله سبحانه المقتفية
اثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحي المنتهية عن اطلاق ما لم
يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك العقل وانما انكاركم عليهم
بنسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات
على اشكال المقاييس ودعواكم انا قد عرفنا ذلك بمسالك
عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم
في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فاين من يدعي ان
براهين الالهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ۝

فان قيل هذا الاشكال انما لزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول
يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا
نفسه فيندفع هذا الاشكال ٥ فنقول ناهيكم خزيا
بهذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استنكف المتاخرون عن
نصرته ونحن ننبه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلولاته عليه
اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه
ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى آحاد
الناس فضلا عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها تعرف امورا
اخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان فاين قولهم
انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل والجمال الاتم واي جمال
لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبرة له بما يجري في العالم
ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه واي نقصان في عالم الله يزيد على هذا
وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي آخر
نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما
يجري في العالم واي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه واي كمال في علمه
بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن
الاطناب والايضاح ٥ ثم يقال لهم لم تخرجوا عن الكثرة مع اقتحام
هذه المخازي ايضا فانا نقول علمه بذاته عين ذاته ام غير ذاته فان قلتم
انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عين ذاته فما الفصل بينكم
وبين قائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود

ذاته في حال هو فيها غافل

ذاته في حال هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون
شعوره بذاته غير ذاته لا محالة ٥ فان قلتم ان الانسان قد يخلو عن
العلم بذاته فيطرا عليه فيكون غيره لا محالة ٥ فنقول الغيرية
لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرا على الشيء
وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيره
فان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته عين ذاته ويتسع
الوهم لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات
بعينه لما تصور هذا التوهم ٥ فان قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات
ثم علم قائم به ٥ قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم
صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته علم وعقل كقوله
هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل
في سواد وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث انه قائم
بنفسه وكذا في كل الاعراض وبالطريق الذي يستحيل ان تقوم صفات
الاجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم
ان صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضا لا تقوم
بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بالذات فيكون حياته بها
وكذا سائر الصفات فاذا لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا
بسلبه الماهية والحقيقة حتى سلبوه ايضا القيام بنفسه وردوه
الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قيام لها بنفسها على انا سنبين
بعد هذا عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مفردة ٥

مسئلة في ابطال قولهم ان الاول ٧

لا يجوز ان يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق
اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل . وقد اتفقوا
على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي لم ينفصل عنه بمعنى
فصلي فلم يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه
فلا حد له وهذا نوع من التركيب . وزعموا ان قول القائل انه يساوي
المعلول الاول في كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشيء آخر
لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام
وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يفترقا في العموم على ما عرف في
المنطق فان الجنس هو الذاتي العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية
الشيء المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل في
ماهية الانسان اعني الحيوانية فكان جنسا وكونه موجودا او مخلوقا
لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما
عاما ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيه . وزعموا ان الوجود قط
لا يدخل في ماهيات الاشياء بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق
كالسماء او واردا بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة
في الوجود ليس مشاركة في الجنس واما مشاركته في كونه
علة لغيره كسائر العلل فهو مشاركة في اضافة لازمة
لا تدخل ايضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات
بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيته فليس المشاركة فيه

الا مشاركة في لازم عام يتبع الذات

الا مشاركة في لازم عام يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك لا تحد
الاشياء الا بالمقومات فان حدت باللوازم كان ذلك رسما للتمييز
لا للتصوير حقيقة الشيء فلا يقال في حد المثلث انه الذي تساوي زواياه
لقائمتين وان كان ذلك لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل
يحيط به ثلاثة اضلاع . وكذلك المشاركة في كونه جوهرا
فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس
فبان يضاف اليه امر سلبي وهو انه لا في موضوع لا يصير جنسا مقوما
بل لو اضيف اليه ايجابي وقيل موجود في موضوع لم يصر جنسا في
العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو
انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا من ان
يعرف انه في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه
الموجود لا في موضوع اي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في موضوع
ولسنا نعني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه
مشاركة في جنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة
في الجنس المحوج الى المباينة بعده بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود
الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو
له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل
عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد . فهذا تفهيم
مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال

اما المطالبة ان يقال هذه حكاية مذهب فبم عرفتم

استحالة ذلك في حق الاول حتى ينبني عليه نفي التشبيه اذ فلم ان الثاني ينبغي
ان يشاركه في شي ويباينه في شي والذي فيه ما يشاركه به وما يباينه
فهو مركب والمركب محال فنقول هذا النوع من التركيب من اين عرفتم
استحالته ولا دليل عليه الا قولكم المحكي عنكم في نفي الصفات وهو
ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح لواحد
من الاجزاء او الجملة وجود دون الاخر فهو مركب واجب الوجود
دون ما عداه وان كان لا يصح للاجزاء وجود دون المجتمع ولا للمجتمع
وجود دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات
وبينا ان ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع
التسلسل فاما العظايم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود
فلم يدل عليه دليل فان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو انه
لا يكون فيه كثرة ولا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذًا على اثبات
واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا
منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام الشي الى الجنس
والفصل ليس كانقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير
الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما
ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان
فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسانية هل تستغني
عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها
شي اخر فهذا ابعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن اي وجه

يستحيل ان ينقطع سلسلة المعلولات

... ربه ذي المواهب
محمد ... عفي عنه

يستحيل ان ينقطع سلسلة المعلولات على علتين احداهما علة السموات
والاخرى علة العناصر او احداهما علة العقول والاخرى علة الاجسام
كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة
في محل واحد فانهما يتباينان بالمعنى من غير ان يفرض في الحمرة تركيبا
جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كانت فيه كثرة فهو نوع
كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن اي وجه يستحيل هذا في العلل
وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الاهين صانعين **فان قيل** انما
يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذاتين ان كان شرطا في وجود
الوجود فينبغي ان يوجد لكل واجب وجوده فلا يتباينان وان لم (هو ظ)
يكن هذا شرطا ولا الاخر شرطا فكل ما لا شرط في وجوب الوجود
فوجوده مستغنى عنه ويتم وجوب الوجود بغيره **قلنا**
هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشا
التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فانا لا نسلم
ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجودا لا فاعل
له قديم وان كان المراد هذا فلنترك لفظ واجب الوجود ولنبين انه
موجود لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعداد والتباين ولا يقوم
عليه دليل فيبقى قولهم ان ذلك هل هو شرط في ان لا يكون له علة
وهو هوس فان ما لا علة له قد بينا انه لا يعلل كونه لا علة له حتى
يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية هل هي شرط في كون
اللون لونا فان كان شرطا فلم كانت الحمرة لونا فيقال اما

في حقيقته فلا يشترط واحد منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل
واما في وجوده فالشرط احدهما لا بعينه اذ لا يمكن جنس في الوجود
الا وله فصل وكذا من يثبت علتين ويقطع التسلسل بهما فيقول
يتباينان بفصل واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين
فان قيل هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا
على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود
وليست ثم ماهية يضاف الوجود اليها كما ان فصل السواد وفصل
الحمرة لا يشترط للونية في كونها لونية انما يشترط في وجودها الحاصل
لعلة فكذلك ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود
الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية
قلنا لا نسلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة
التي بعد وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ومرجع حاصل
الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي
ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذي هو
اساس الاساس بطل عليهم الكل وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب
من بيوت العنكبوت ه

المسلك الثاني الالزام

وهو ان نقول اذا لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس
مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول
التي هي المبادي للوجود المسمى الملائكة عندهم التي هي معلولات
الاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله الاول

فان الموجود الاول ايضا بسيط

ظ المعلول

فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الا من حيث لوازمه
وهما مشتركان في ان كل واحد عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة
جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية
وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يباينها
بشيء اخر فقد عقلتم الاثنينية من غير مباينة وان باينها فما به المباينة غير
ما به المشاركة والعقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه في ذاته
عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي
ابدعه الله سبحانه من غير واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه
ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة فانما اشتراكها في العقلية
وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها
في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست
مقومة للذات وكلاهما محال عندهم ه

مسئلة في ابطال قولهم ان وجود

الاول بسيط اي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره
والكلام عليه من وجهين احدهما المطالبة بالدليل فيقال بم عرفتم
ذلك ابضرورة ام نظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر ه
فان قيل لانه لو كانت له ماهية لكان الوجود مضافا اليها

وتابعًا لها ولازمًا لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا
وهو متناقض ٥ فنقول هذا رجوع الى منع التلبيس في اطلاق
لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة
موجودة اي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان
احبوا ان يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة فيه في الاسامي بعد ان يعرف
انه لا فاعل للوجود بل المراد هذا الوجود قديما من غير علة فاعلة فان
عنوا بالتابع والمعلول ان له علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا
غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل
العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه
الى سلب الماهية ٥ فان قيل فتكون الماهية سببا للوجود
الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا ٥ قلنا صوابه ومفعولا
الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم
ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغني
عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل
العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم يعرف
استحالته فلا بد من برهان على استحالته وكل براهينهم تحكمات
مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم وتسلم ان الدليل قد
دل على واجب الوجود بالنعت الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق
وعلى الجملة هذا يرجع الى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي
الا انه اغمض واضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد

اللفظ والا فالعقل

اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون
كل ماهية موجودة فمتكثرة اذ فيه ماهية ووجود وهذا غاية
الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا
وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة ٥ الثاني هو
ان يقولوا وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا
نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل
وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذات
واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي
الماهية نفي الحقيقة واذا نفيت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم
قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان
هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له
يشارك الاول في كونه لا حقيقة له ولا ماهية ويباينه في ان له علة
والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب الا
انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبان تنفى علته لا يصير
معقولا وما يعقل فان يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا
والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا انهم ينزهون فيما
يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة
ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له اصلا اذا لم
يضف الى ماهية ٥ فان قيل حقيقته انه واجب وهو الماهية
قلنا ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب لا تتقوم به

حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا
هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد
فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه

مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم

فنقول هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن
الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذا عقلتم جسما
قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون
الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان قيل
لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئين بالكمية والى الهيولى
والصورة بالقسمة المعنوية والى اوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين
سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب
الوجود واحد لا يقبل الانقسام بهذه الوجوه قلنا وقد ابطلنا
هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر
بعض اجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا
لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له
وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد والتثنية بنيتموه على
نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو

الاساس الاخير فقد استأصلناه وبينا تحكمكم فيه
فان قيل الجسم ان لم يكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس
فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولا قلنا نفسنا ليست علة
لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم
بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديما جاز ان لا يكون لهما
علة فان قيل كيف اتفق اجتماع النفس والجسم قلنا
هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث
فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال له كيف اتفق وكذا الجسم ونفسه
اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا فان قيل
لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم
لا تفعل الا بواسطة الجسم فلا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق
الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام
قلنا ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس مختصة بخاصية
تتهيأ بها لان يوجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة
ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا انه لم يشاهد من هذه
الاجسام فالمشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد
اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا ولم يشاهد من
غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه فكذا
في نفس الجسم والجسم فان قيل الجسم الاقصى او الشمس او ما قدر
من الاجسام هو متقدر بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر

اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى مخصص فلا يكون اولاً
قلنا بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب
ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يجز كما
انكم قلتم ان المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار
وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين
بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع
ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا في المعلول الاول
الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدا للتخصيص مثل الارادة مثلا
لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه
على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلبنا عليهم
ذلك في تعين جهة حركة السماء وفي تعين نقطتي القطبين
فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تميز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة
فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال
في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال
ولم خصصه بهذا القدر عن مثله فان امكن دفع السؤال عن
العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن ظ تميز
دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه فان
هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه
انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على اصلهم وهم ينكرون
الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع

كذلك قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا
الكلام مما اوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقلبنا
ذلك عليهم في نقطة القطب وفي جهة حركة الفلك وتبين
بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على
ان الاول ليس بجسم ٢٥

مسئلة في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعا وعلة

فنقول من ذهب الى ان كل جسم فهو محدث لانه لا يخلو عن الحوادث
عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي
يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة
له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم
جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات
وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها
وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات
وتحدث النفوس الانسانية والنباتية وهذه الحوادث تنتهي عللها
الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها
نفس قديمة للفلك فاذا لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو
كما هو عليه لم يزل قديما كذلك فلا علة له اعني للاجسام فما معنى
قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعلة وهي قديمة فان قيل
كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب

الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود ۞ **قلنا** وقد
بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل
الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في اول الامر اذ يقول لا علة
للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى ان ينتهي
الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب
الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تامل ما ذكرناه علم عجز كل من
يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما
صرح به فريق فهم الذين وفوا بمقتضى نظرها ولاء ۞ **فان قيل** الدليل عليه
ان هذه الاجسام اما ان كانت واجبة الوجود وهو محال واما ان كانت
ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة ۞ **قلنا** لا نفهم لفظ واجب
الوجود وممكن الوجود وكل تلبيساتهم مخبأة في هاتين
اللفظتين فلنعد الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكانهم يقولون
هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما المستنكر
واذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم
الجسم ليس يمكن ان يكون واجبا تحكم لا اصل له ۞ **فان قيل** لا ينكر
ان يكون الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة
في الذات على الجملة ۞ **قلنا** ليكن كذلك فالجملة تقومت
بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة
كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا بما ذكروه من
لزوم نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطلناه عليهم ولا سبيل

لهم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام فلا اصل لاعتقاده
في الصانع اصلا ۞

مسئلة في تعجيز من يرى منهم

ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي
فنقول اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وفي قديم ولم
يكن عندهم قديم الا الله سبحانه وصفاته وما عداه حادث من جهته
بارادته فارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه فان المراد
بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل
معلوم له لان الكل مراد له وحادث له بارادته فلا كائن الا
وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما اراده
فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته
اولى فصار الكل عندهم معلوما لله عز وجل وعرفوه بهذا الطريق
بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم
قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من
الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في درج
كلامه يرجع الى فنين ۞ **الفن الاول** ان الاول موجود لا في
مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل
محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك
الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الادمي مشغولة
بتدبير المادة اي البدن واذا انقطع شغلها بالموت ولم تكن قد تدنست

بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية
انكشفت له حقايق المعقولات كلها ولذلك قضي بان الملايكة
كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شي لانهم
ايضا عقول مجردة لا في مادة ۞ فنقول قولكم ان الموجود
الاول موجود لا في مادة ان كان المعني به انه ليس بجسم ولا هو منطبع
في جسم بل هو قايم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم
فيبقي قولك وما هذه صفته فهو عقل مجرد فما تعني بالعقل ان عنيت ما
يعقل ساير الاشيا فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع وكيف اخذته
في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه
فربما نسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله
الي ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس ذلك
بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن ساير الفلاسفة فكيف يدعيه
ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه ۞ فان قال لان المانع
من درك الاشيا المادة ولا مادة فلا مانع فنقول نسلم انه مانع ولا
نسلم انه المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي
وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس
في المادة فاذا يعقل الاشياء فهذا استثنا نقيض المقدم واستثنا نقيض
المقدم غير منتج بالاتفاق وهو كقول القايل ان كان هذا انسانا
فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما
لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثنا نقيض

المقدم ينتج نقيض التالي على ذكر في المنطق بشرط وهو

المقدم ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس
التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست طالعة فالنهار غير موجود
لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان احدهما منعكسا
على الاخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ فهمتم في كتاب مدارك
العقول الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب ۞ فان قيل
نحن ندعي التعاكس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواه
قلنا وهذا تحكم فما الدليل عليه ۞ الفن الثاني قولهم
انا وان لم نقل ان الاول مريد للاحداث ولا ان الكل حادث حدوثا زمانيا
فانا نقول انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل
فاعلا فلا نفارق غيرنا الا في هذا القدر واما في اصل الفعل فلا واذا وجب
كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله ۞
والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي كفعل
الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار في
التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما
في الصناعات البشرية واما الفعل الطبيعي فلا وعندكم ان الله
سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار
لا بطريق الارادة والاختيار بل يلزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس
وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف
التسخين فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى الله عن قولهم

علواً كبيراً وهذا النمط وان تجوز بتسميته فعلاً فلا يقتضي علماً
للفاعل اصلاً فان قيل بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن
ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان
الكل ولا مبدأ له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته
فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس
قلنا وفي هذا خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته ذات يلزم منه
وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها
فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة ولما لم يشترط علم
الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك في الاول
ولا مانع منه الوجه الثاني هو انه ان سلم لهم ان صدور الشي
من الفاعل يقتضي العلم ايضاً بالصادر فعندهم فعل الله سبحانه وتعالى
واحد وهو المعلول الذي هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالماً الا به
والمعلول الاول يكون عالماً ايضاً بما صدر عنه فقط فان الكل لم يوجد
من الله سبحانه دفعة واحدة بل بالوسايط والتولد واللزوم فالذي يصدر
مما يصدر منه لم ينبغي ان يكون معلوماً له ولم يصدر منه الا شي
واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة
الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك ارادي يوجب العلم باصل الحركة
ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوساطته من مصادمة وكسر غيره
فهذا ايضاً لا جواب له عنه فان قيل فلو قضينا بانه لا يعرف الا
نفسه لكان هذا في غاية الشناعة وان غيره يعرف نفسه ويعرف

ويعرف

ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول اشرف
من العلة قلنا فهذه الشناعة لازمة من مقاد الفلسفة في
نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب ساير
الفلاسفة او لا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث
بالارادة ثم نقول بم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك
ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالاً
فانه في ذاته قاصر والانسان شرف بالمعقولات اما ليطلع على مصلحته
في العواقب في الدنيا والاخرة واما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة
وكذا ساير المخلوقات واما ذات الله سبحانه وتعالى فمستغنية
عن التكميل بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصاً
وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت
الزمان فانك وافقت ساير الفلاسفة بان الله منزه عنه فان التغيرات
الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفه الاول لان
ذلك يوجب تغيراً في ذاته وتاثراً ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان
بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا نقصان الآدمي
لما احتاج الى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير به وكذا العلم
بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها
وندرك المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيا من الجزئيات
ولا يدرك شيا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصاناً فالعلم
بالكليات العقلية ايضاً يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان

ايضا وهذا مما لا مخرج عنه ۞

مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على انه يعرف ذاته ايضا

فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة
على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل
حي يشعر بنفسه وهو حي فيعرف نفسه ايضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا
في غاية المتانة واما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما
يصدر منه يلزم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان يكون ذاته
ذاتا من شانها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول
المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر
بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف
واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل من يعرف ذاته يعرف
ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره
والزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف
غيره لم يبعد ان لا يعرف نفسه ۞ فان قيل كل من لا يعرف نفسه فهو
فهو ميت فكيف يكون الاول ميتا ۞ قلنا فقد لزمكم ذلك على مساق
مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة
وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو
ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه الصفات كلها فاي حاجة
به الى ان يعرف ذاته ۞ فان عادوا الى ان كل من برئ عن المادة عقل

بذاته

بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه ۞
فان قيل البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي والى ميت والحي اقدم
واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي يشعر
بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا
قلنا هذه تحكمات فانا نقول لم يستحيل ان يلزم مما لا يعرف
نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة
فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان
يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا بديهيا ثم بم تنكرون على
من يقول ان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته لا في علمه والدليل
عليه ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى
ولا يسمع ولو قال القائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم
والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن الاول بصيرا وعالما
بالاشياء لكنتم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم
بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث
يوجد منه الكل الذي فيه العلماء وذوو الابصار فكذا لا شرف
في معرفة الذات بل في كونه مبدأ لذوات المعرفة وهذا شرف
مخصوص به فبالضرورة يضطرون ايضا الى نفي علمه بذاته اذ لا يدل عليه
شيء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم
وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من ياخذ هذه الامور من نظر
العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفوه لا حجة لهم عليها الا

تخمينات وظنون يستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو
ان حار العقل في الصفات الالهية ولا عجب انما العجب من اعجابهم
بانفسهم وبادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية
مع ما فيها من الخبط والخبال

مسئلة في ابطال قولهم ان الله ١٣
تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام
الزمان الى الكائن وما كان وما يكون

فقد اتفقوا على ذلك فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا
يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن
سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا
يختلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع
كلي ولابد اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض
ونبين هذا بمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن
منكسفة ثم تنجلي فتحصل له ثلاثة احوال اعني الكسوف حال هو فيها
معدوم ولكنه كان منتظر الوجود اي سيكون وحال هو فيها موجود
اي هو كائن وحال ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل
ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاث ثلاثة علوم مختلفة فانا نعلم اولا ان
الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن وثالثا انه كان
وليس كائنا الان وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها

على المحل يوجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف
موجود الان لكان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم
لكان جهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله سبحانه لا يختلف
حاله في هذه الاحوال الثلاث فانه يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله
لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم فاذا تغير
المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله سبحانه محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع
صفاته وعوارضه ولكن علما هو يتصف به في الازل ولا يختلف
مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما حصلا منه
بواسطة الملائكة التي سموها عقولا باصطلاحهم مجردة
ويعلم انهما تتحرك حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا
على نقطتين هما الراس والذنب وانهما تجتمعان في بعض الاحوال في
العقدتين فتنكسف الشمس اي يحول جرم القمر بينها وبين اعين
الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة مثلا بمقدار
كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف مرة اخرى وان ذلك الانكساف
يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانه يمكث في ساعة او ساعتين
وهكذا الى جميع احوال الكسوف وحال الكسوف وبعد الانجلا
على وتيرة واحدة لا تختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا
علمه بجميع الحوادث وانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب
لها اسباب اخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب

وفي [illegible] لا يعزب عن علمه شيء [illegible]
بعد انجلا الكسوف

الحركة نفس السماوات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه
بالله تعالى والملايكة فالكل معلوم له اى هو منكشف له
انكشافا واحدا متناسبا لا يوثر فيه الزمان ومع هذا الحال الكسوف
لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى
الآن وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه
لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم
بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم
عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم
عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضا بعضها
للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها زوج وبعضها
فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في اجزايه وهلم جرا الى كل
صفة في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته
ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شي ويعلمه كليا واما شخص
زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التميز اليه
الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان
الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة خاصة لذلك منه
المحسوس الى الحاس لكونه منه على قرب او بعد او جهة معينة وذلك
يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستاصلوا بها
الشرايع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو اطاع الله سبحانه او
عصاه لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه

عالم

فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف
احواله وافعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر
الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال
تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة
انه تحدى بها وكذا الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان
من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اوليك كذا وكذا فاما النبي
المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة
منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما اردنا ان نذكره
من نقل مذهبهم اولا ثم تفهيمه ثانيا ثم من القبايح اللازمة عليه ثالثا
فنذكر الآن خيالهم ووجه بطلانه **وخيالهم** ان هذه الاحوال الثلاثة
مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد اوجبت فيه تغيرا
لا محالة فان كان في حال الكسوف عالما بانه سيكون كما كان
قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كاين وقبل ذلك كان عالما
بانه ليس بكاين وانه سيكون فقد اختلف علمه فاختلفت حاله فلزم
التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العالم فان من لم يعلم شيا ثم علمه
فقد تغير ولم يكن له علم بانه كاين ثم حصل حال الوجود علم بانه
كاين فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة
محضة ككونك يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل
هو اضافة محضة فان تحرك الشي الذي كان عن يمينك الى شمالك

[illegible]

تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل الاضافة على الذات
وليس تبدل الذات ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك
اجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام او انعدم بعضها لم تتغير
قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق
اولا ثم على المعين ثانيا ثم من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة
الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة
لا تغيرا في حال القادر والثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما
فيعلم او لا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب
تغير العلم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص
اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه
به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبهما يوجب اختلاف حال
العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير علما بالكون بعد كونه
علما بانه سيكون ثم هو يصير علما بانه كان بعد ان كان علما
بانه كائن والعلم واحد متشابه الاحوال فقد تبدلت عليه الاضافة لان
الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب تبدل ذات
العلم فيلزم منه التغير وهو محال على الله سبحانه ٥ والاعتراض
من وجهين احدهما انكم لم تنكرون على من يقول ان الله تعالى له
علم واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم
قبل وجوده علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه
بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات

لا توجب تبدلا في ذات العلم فلا توجب تغيرا في ذات العالم وان ذلك ينزل
منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع
الى قدامك ثم الى شمالك فتتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك
الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي ان يفهم الحال فانا نسلم انه يعلم
الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير
وهو متفق عليه ٥ وقولهم من ضرورة اثبات العلم بالكون
الآن والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن اين عرفوا ذلك بل لو خلق
الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم
يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس
عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قدم من قبل
وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال
الثلاثة فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في
حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية
اليه ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير ٥
فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة
حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم
الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا
محالة فالاضافة اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد لان يكون
علما بالمختلفات لان المضاف مختلف والاضافة مختلفة والاضافة
الى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط

مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد بعض والعلم بالحيوان لا يسد
مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فهما
مختلفان ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها
وهي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد وذلك
العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شعري كيف يستجيز
العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشي الواحد المنقسمة احواله
الى الماضي والمستقبل والان وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع
الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس
والانواع اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشي الواحد المنقسم
بانقسام الزمان واذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا فكيف يوجب
هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون
اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لا يوجب التعدد والاختلاف
فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جازت
الاحاطة بالكل بعلم واحد دايم في الازل والابد ولا يوجب
ذلك تغير العالم الاعتراض الثاني هو ان يقال وما المانع
على اصلكم من ان يعلم هذه الامور الجزئية وان كان يتغير
وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم
من المعتزلة الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقدت
الكرامية من عند اخرهم انه محل للحوادث ولم ينكر جماهير اهل
الحق عليهم الا من حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير والحوادث فهو

حادث ليس بقديم [illegible]
وما لا يخلو عن التغير

حادث ليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو
عن التغير فاذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد
فان قيل انما احلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو اما
ان يحدث من جهته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا بينا
ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا
فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدث العالم وان حصل
ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا
له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره
قلنا كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم
انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطلناه في تلك المسئلة كيف
وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط
استحالته كونه اولا والا فهذه الحوادث ليست لها اسباب
حادثة الى غير نهاية بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية الى شي
قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة
الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث
وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم
ولكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث على الدوام
كما تتشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه
الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور
حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فليكن

العلوم الحادثة من هذا القبيل وأما القسم الثاني وهو صدور
هذا العلم فيه من غيره فقولكم لم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا
ثلاثة امور احدها التغير وقد بينا لزومه على اصلكم
والثاني كون الغير سببا لتغير الغير وهو غير محال عندكم فليكن حدوث
الشي سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون
بازا الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال الشخص في الحدقة الطبقة
الجليدية من الحدقة عند توسط الهوا المشف بين الحدقة والمبصر فاذا
جاز ان يكون جماد سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى
الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم
الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون
حضور الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك
فليكن ذلك المبدا الاول عندكم مستعدا لقبول العلم ويخرج
من القوة الى الفعل بوجود ذلك الفعل فان كان فيه تغير القديم
فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل
في واجب الوجود فليس لكم على واجب الوجود دليل الا قطع
سلسلة العلل كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم
متغير والامر الثالث الذي يتضمنه هذا هو كون القديم
متغيرا بغيره وان ذلك يشبه التسخير واستيلا الغير عليه فيقال ولم
يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث
بوسايط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها فكانه هو

السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسايط وقولكم
ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لا يليق باصلكم اذ زعمتم
ان ما يصدر من الله سبحانه يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له
على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر
فيما يصدر منه فان قيل ان ذلك ليس باضطرار اذ كماله في
ان يكون مصدرا لجميع الاشيا فهذا ليس بتسخير لان كماله في ان يعلم
جميع الاشيا ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك
كمالا لنا لا نقصانا وتسخيرا فليكن كذلك في حقه

١٤ مسألة في تعجيزهم عن اقامة الدليل
على ان السما حيوان مطيع لله سبحانه بحركته الدورية

وقد قالوا ان السما حيوان وان له نفسا نسبته الى بدن السما كنسبة
نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضها
بتحريك النفس فكذا السماوات وان غرض السماوات بحركتها
الذاتية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره ومذهبهم في هذه
المسألة مما لا ننكر امكانه ولا ندعي استحالته فان الله سبحانه قادر
على ان يخلق الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه
مستديرا فان الشكل المخصوص لا يشترط للحياة اذ الحيوانات
مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة ولكنا ندعي
عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع
عليه الا الانبيا صلوات الله عليهم وسلامه بالهام من الله سبحانه

او وحي وقياس العقل ليس بدليل عليه نعم لا يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل
ان وجد الدليل وساعد ولكنا نقول ما اوردتموه دليلا لا يصلح الا
لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا فلا **وخيالهم فيه** ان قالوا ان السماء
متحرك وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه
مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم
متحركا وكل محرك فاما ان يكون منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة
في حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما
ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر الى فوق
وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشي بالحركة ونحن
نسميه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه
اراديا ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة
بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذا بطل قسمان
تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم
آخر يتحرك بالارادة او القسر وينتهي لا محالة الى الارادة ومهما ثبت في
اجسام السماوات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فايدة في وضع
حركات قسرية وبالآخرة لابد من الرجوع الى الارادة ○ واما ان يقال
انه يتحرك بالقسر والله هو المحرك بغير واسطة وهو محال لانه لو تحرك
به من حيث انه جسم وانه خالقه للزم ان يتحرك كل جسم فلابد وان
تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيرها من الاجسام وتلك الصفة
هي المحرك القريب اما بالارادة او الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله يحركه بالارادة

لان ارادته تناسب الاجسام
نسبة واحدة

لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على
الخصوص لان يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك
جزافا فان ذلك محال كما سبق في حدث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم
ينبغي ان يكون فيه صفة هو مبدأ الحركة بطل القسم الاول
وهو تقدير الحركة القسرية فيبقى ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن
لان الطبيعة بمجردها قط لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هرب
من مكان وطلب لمكان فالمكان الذي فيه الجسم ان كان ملايما
له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق مملو من الهوا على وجه الما فاذا
غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملايم فسكن
والطبيعة قايمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلايمه هرب منه الى الملايم
كما هرب من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور
ان تكون طبيعية لان كل وضع واين يفرض الهرب منه فهو عايد
اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك
لا ينصرف زق الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار
على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهو الحركة
الارادية ○ **الاعتراض** هو انا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات
سوى مذهبهم لا برهان على ابطالها **الاول** ان نقدر حركة السما
قهر الجسم آخر مريد للحركة يدبرها على الدوام وذلك الجسم
المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا ولا يكون سما فيبطل قولهم
ان حركة السما ارادية وان السماء حيوان مطيع وهذا الذي ذكرناه

محال

ممكن وليس في دفعه الا مجرد استبعاد **الثاني** هو ان يقال ان الحركة
قسرية ومبدأها ارادة الله فانا نقول حركة الجسم الى اسفل ايضا
قسرية يحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في ساير حركات
الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم اختصت
به وساير الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة
من شانها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا
شانها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطب
والنقطة فلا نعيده والقول الوجيز ان ما استبعدوه في اختصاص
الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك
الصفة فانا نقول لم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره
من الاجسام وساير الاجسام ايضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل
في غيره فان علل ذلك بصفة اخرى توجه السوال في الصفة الاخرى
وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالاخرة الى الحكم بالارادة
وان في المبادي ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه بصفة عن امثاله
الثالث هو انا نسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدا الحركة
كما اعتقدوه في هوي الحجر الى اسفل الا انه لا يشعر به كالحجر
وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع تلبيس لانه
ليس ثم اماكن متفاصلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية
واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة تجزؤ بالفعل وانما يتجزأ
بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان

فيمكن ان يخلو جسم وفي ذاته

فيمكن ان يخلو جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية فتكون الحركة
نفسها مقتضى ذلك المعنى لا ان مقتضى المعنى طلب المكان ثم تكون الحركة
للوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهي لطلب مكان او هرب
منه اذا كان ضروريا فكانكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم
الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه ونحن نقول لا يبعد ان يكون
الحركة نفس المقتضى لا طلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان
ان ما ذكروه ان ظن انه اغلب من احتمال اخر فلا يتيقن قطعا انتفا غيره فالحكم
على السماء بانه حيوان تحكم محض لا مستند له

مسئلة في ابطال ما ذكروه

من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيعة
لله سبحانه بحركتها ومتقربة اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض
اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من الحيوان الا اذا كان الفعل
اولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم
التقرب الى الله سبحانه ليس معناه طلب الرضى والحذر من السخط فان
الله سبحانه يتقدس عن السخط والرضى وان اطلقت هذه الالفاظ
فعلى سبيل المجاز ويكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز
ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا
طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل
وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت

فالملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملايكة المقربين
اي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تفنى ولا تستحيل وتعلم الاشيا
على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك بالصفات ازداد
قربا من الله سبحانه ومنتهى طبقة الآدميين التشبه بالملايكة واذا ثبت
ان هذا معنى التقرب الى الله سبحانه وتعالى وانه يرجع الى طلب القرب منه
في الصفات وذلك للآدمي بان يعرف حقايق الاشيا وبان يبقى بقاء
موبدا على اكمل احواله الممكن له فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله
سبحانه والملايكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم
في الوجود اذ ليس فيهم شي بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا كمالهم في
الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله سبحانه والملايكة السماوية
هي عبارة عن النفوس المحركة للسماوات وفيها ما بالقوة وكمالاتها
منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكري والهيئة وذلك
حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والاين وما من وضع
معين الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل
فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الاوضاع
على الدوام قصد استيفاها بالنوع فلا يزال تطلب وضعا بعد وضع
واينا بعد اين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات
وانما قصدها التشبه بالمبدا الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب
الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملايكة السماوية لله سبحانه

وتعالى وقد حصل لها التشب

وتعالى وقد حصل لها التشبه من وجهين احدهما استيفا كل وضع
ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب على حركته
من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف
الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر
ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس
السماوية وكل نفس عاقلة فمتشوقة الى الاستكمال بذاتها
والاعتراض على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع
فيه ولكنا لا نطول به ونعود الى الغرض الذي عينتموه آخرا ونبطله
من وجهين احدهما ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين
يمكن ان يكون له حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل
وقد كفي المؤنة في شهواته وحاجاته فقام يدور في بلد او بيت ويزعم
انه يتقرب الى الله سبحانه وانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون
في كل مكان امكن ويزعم ان الكون في الاماكن ممكن لي ولست اقدر
على الجمع بينها بالعدد فاستوفيه بالنوع فان فيه استكمالا
وتقربا فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة وتقال الانتقال من حيز الى
حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به او يتشوف
اليه ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا والثاني هو ان نقول ما ذكرتموه
من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى
مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة فان كان في
اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية

والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرتموه في حصول الحوادث باختلاف
الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها تحصل بعكسه وكذا
ما ذكروه من استيفاء الاوضاع والاين كيف ومن الممكن لها الحركة
الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفا
لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات
لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه
الخيالات وانما يطلع الله سبحانه وتعالى عليه انبياءه واولياءه صلوات الله
عليهم على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة
عن اخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم
لما كان استكمالها بحصول الحركة من اي جهة كانت وكان انتظام
الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات
كان الداعي لها الى اصل الحركة التقرب الى الله سبحانه والداعي الى جهة
الحركة افاضة الخير على العالم السفلي وهذا باطل من
وجهين احدهما ان ذلك ان امكن ان يتخيل فليقض بان مقتضى طبعه
السكون احترازا عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على
التحقيق فانه مقدس عن الحركة والتغير والحركة تغير ولكنه
اختار الحركة لافاضة الخير فانه كان ينتفع به غيره وليس تثقل
عليه الحركة وليس تتعبه فما المانع من هذا الخيال والثاني ان الحوادث
تنبني على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات
فلتكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به

الاختلاف ويحصل

الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه
الاختلافات لا تستدعي الا اصل الاختلاف فاما جهة بعينها
فليس باولى من نقيضها في هذا الغرض

١٦

مسئلة في ابطال قولهم ان نفوس

السماوات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في
هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات
وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة
الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم صلب عريض مكتوب
عليه الاشيا كما يكتب الصبيان على اللوح لان تلك الكتابة
تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب
نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا
يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف اشيا لا نهاية
لها بخطوط معدودة وقد زعموا ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات
وان الملائكة الكروبيين المقربين هم العقول المجردة التي هي جواهر
قائمة بانفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام وان هذه الصور
الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة
السماوية لانها مفيدة وهي مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد
ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقاش
المفيد مثل القلم وشبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع

فى هذه المسئلة خالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ
منتهاه كون السماء حيوانا متحركا لغرض وهو ممكن اما هذه
فترجع الى اثبات علم لمخلوق بالجزئيات التى لا نهاية لها وهذا ربما يعتقد
استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فانه تحكم فى نفسه

استدلوا فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة
تتبع المراد والمراد الكلى لا يتوجه اليه الا ارادة كلية والارادة
الكلية لا يصدر منها شىء فان كل موجود بالفعل معين جزئى
والارادة الكلية نسبتها الى احاد الجزئيات على وتيرة واحدة
فلا يصدر عنها شىء جزئى بل لا بد من ارادة جزئية للحركة المعينة فللفلك
بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة ارادة جزئية
لتلك الحركة فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة
جسمانية اذ الجزئيات لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة
فمن ضرورتها تصور لذلك المراد اى علم به سوا كان جزئيا او
كليا ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات واحاطة بها
احاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض
اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها فى وسط سما قوم وتحت
قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد
بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك
من الحوادث السماوية وتباين الحوادث الارضية تستند الى الحوادث
السماوية اما بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بوسايط كثيرة

وعلى الجملة فكل حادث فله سبب

وعلى الجملة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل
بالارتقاء الى الحركة السماوية الابدية التى بعضها سبب للبعض
فاذا الاسباب والمسببات فى سلسلتها تنتهى الى الحركات
الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها ولوازم
لوازمها الى اخر السلسلة فبهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما
سيحدث فحدوثه واجب عن علة مهما تحققت العلة ونحن انما
لا نعلم ما يقع فى المستقبل لانا لا نعلم جميع اسبابها ولو علمنا
جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا ان النار ستلتقى
بالقطن مثلا فى وقت معين فنعلم احتراق القطن ومهما علمنا ان شخصا
سياكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيتخطى الموضع
الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشىء خفيف اذا مشى عليه الماشى تعثر
رجله بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغنى بوجود الكنز ولكن
هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع
المسبب فان عرفنا اغلبها واكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع
فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان
السماويات كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس فى القوة
البشرية الاطلاع عليه ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها
على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا
زعموا ان النايم يرى فى نومه ما يكون فى المستقبل وذلك باتصاله
باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشىء ربما بقى ذلك

ثم يغيّبه في حفظه وربما تشا زعت القوة المتخيلة الى محاكاتها فان عرض تمثيلها
محاكاتها الاشياء بالامثلة تناسبها بعض المناسبة او الانتقال
منها الى اضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال
في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثل الخيال الرجل بشجر والزوجة بخف
والخادم ببعض اواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت السراج
فان الزيت سبب للسراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب
عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس ثم
حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات
علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا
في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما للاتصال وزعموا
ان النبي ايضا مطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان القوة النفسية النبوية
قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة
ما يراه غيره في المنام ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما رآه وربما يبقى الشي
بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التاويل كما
يفتقر مثال ذلك في المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة
في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام لكن
جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه
فهذا ما اردنا ان نورده لتفهيم مذهبهم ○ **والجواب** النبي ع
ان نقول بم تنكرون على من يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله
على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فانما يعرفه بتعريف الله تعالى

او بتعريف ملك من الملائكة

او بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شي مما ذكرتموه
فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ والقلم
فان اهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك
في الشرعيات بغير التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه
وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا
يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يعرف من
الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه من الدليل العقلي اولا فمبني
على مقدمات كثيرة لسنا للتطويل بابطالها ولكنا ننازع في ثلاث
مقدمات منها **المقدمة الاولى** قولكم ان حركة السماء ارادية
وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها ○ **الثانية** ان سلم
ذلك مسامحة به فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات
الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شي واحد
وانما يتجزى بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي
تشوقها الى استيفاء الامور الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور
الكلي والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا لتفهم
غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله سبحانه
مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع
جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان
في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة
التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة

عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوه بالارادة الجزئية التابعة
للتصور الجزئي وهو مسلم لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة
والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين مكان عن مكان وجهة عن جهة
الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها وجه واحد فان
الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزها والحركة مرادة
وليس الا وضع واحد وحيز واحد وصوب واحد فهو كهوي الحجر
الى سفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب طريق الخط المستقيم
فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة
الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى
حد والصدور عنه وكذلك تكفي في تلك الحركة الارادة الكلية
للحركة ولا تفتقر الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها

المقدمة الثالثة وهي تحكم بعيد جدا قولهم انه اذا تصور
الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها ولوازمها وهذا هوس محض
كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف
ما يلزم من حركته من موازاة ومجاورة وهو نسبته الى الاجسام
التي فوقه وتحته ومن جوانبه وانه اذا مشى في شمس ينبغي ان يعلم المواضع
التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة
بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء
الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه في
الباطن من الاستحالة بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من

اجزايه الى العرق

اجزائه الى العرق وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه
مما الحركة علة فيه او شرط او مهيئ او معد وهو هوس لا يتخيله عاقل
ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول
هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال
او ينضاف اليها ما يتوقع كونه في الاستقبال فان قصرتموه على
الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الانبياء في اليقظة
وسائر الخلائق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطته ثم بطل
مقتضى الدليل فانه تحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه
حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة
واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية
ولكن تقتضي المسبب اما بواسطة او بوسائط كثيرة واذا تعدى
الى المستقبل لم يكن له اخر فكيف تعرف تفصيل الجزئيات في
الاستقبال الى غير نهاية وكيف تجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة
من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية
لاحادها ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليياس من عقله
فان قلبوا هذا علينا في علم الله سبحانه فليس تعلق علم الله سبحانه وتعالى
بمعلوماته بالاتفاق على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما
دار نفس الفلك دورة من نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان
فانه شاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق
به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله فان لم يكن غالبا على الظن فهو

ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع فيما قطعوا به ۞ فان قيل
هو النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك ايضا جميع الاشياء ولكن
اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع
والألم وبالجملة عوارض البدن وما تورده الحواس عليه حتى اذا اقبلت النفس
الانسانية على شيء واحد يشغلها عن غيره واما النفوس الفلكية فبريئة
عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل فلا يستغرقها هم والم واحساس
تعرف جميع الاشياء ۞ قلنا وبم عرفتم ان لا شاغل لها وهلا كانت
عبادتها تشغلها واشتياقها الى الاول مستغرق لها وشاغلا لها
عن تصور الجزئيات المفصلة او ما الذي يحيل هذا من مانع اخر سوى الغضب
والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرفت انحصار المانع في
القدر الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب
الرياسة ما يستحيل تصوره عند الاطفال ولا يعتقدونها شاغلا
ومانعا فمن اين تعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية
هذا ما اردنا ان نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالالاهية

اما الملقبة بالطبيعيات

وهي علوم كثيرة نذكر اقسامها لتعرف ان الشرع ليس يقتضي
المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي تنقسم
الى اصول وفروع فاصولها ثمانية اقسام الاول يذكر فيه ما يلحق
الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق

الحركة وتبعها من الزمان

الحركة وتبعها من الزمان والمكان والخلا ويشتمل عليه كتاب
سمع الكيان ۞ الثاني تعرف احوال اقسام اركان العالم التي هي
السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبايعها وعلة
استحقاق كل واحد منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب
السماء والعالم ۞ الثالث تعرف فيه احوال الكون والفساد
والتولد والتوالد والنشو والبلى والاستحالات وكيفية استبقاء
الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد ۞ الرابع في الاحوال
التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الاثار
العلوية من الغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح
والصواعق والرياح والزلازل ۞ الخامس في الجواهر المعدنية ۞
السادس في احكام النبات ۞ السابع في الحيوانات
وفيه كتاب طبايع الحيوانات ۞ الثامن في النفس الحيوانية والقوى
المدركة وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وانه جوهر روحاني (البدنيه خ)
يستحيل عليه الفناء ۞ واما فروعها فسبعة الاول
الطب ومقصوده معرفة مبادي بدن الانسان واحواله من الصحة
والمرض واسبابها ودلايلها لتدفع المرض وتحفظ الصحة ۞ الثاني
احكام النجوم وهو تخمين في الاستدلال من اشكال الكواكب
وامتزاجاتها على ما يكون من احكام العالم والملك والمواليد والسنين ۞ (احوال خ)
الثالث علم الفراسة وهو الاستدلال من الخلق على الاخلاق ۞ الرابع

التعبير وهو استدلال من المتخيلات الجملية على ما شاهدته النفس من عالم
الغيب فخيلته القوة المتخيلة بمثال غيره **الخامس** علم الطلسمات
وهو تأليف القوى السماوية بقوى بعض الاجرام الارضية ليأتلف من ذلك
قوة تفعل فعلاً غريباً في العالم الارضي **السادس** علم النيرنجات
وهو مزج قوى الجواهر الارضية ليحدث منها امور غريبة
السابع علم الكيميا ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية
ليتوصل الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل
وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شي من هذه العلوم وانما نخالفهم
من جملة هذه العلوم في اربع مسايل **الاولى** حكمهم بان هذا الاقتران
المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة
وليس في المقدورة ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا
وجود المسبب دون السبب **الثانية** في قولهم ان النفوس الانسانية
جواهر قايمة بانفسها ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع
علاقتها من البدن بانقطاع التدبير والا فهو قايم بنفسه في كل حال
فزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي **والثالثة** قولهم ان هذه النفوس
يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناوها
والرابعة قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد
وانما لزم النزاع في الاولى من حيث انه ينبني عليها اثبات المعجزات
الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً واحيا الموتى وشق القمر ومن جعل
مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً احال جميع ذلك واولوا ما

في القرآن من احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم
واولوا تلقف العصا سحر السحرة على ابطال الحجة الالاهية
الظاهرة على يدي موسى صلى الله عليه وسلم شبهات المنكرين
واما شق القمر فربما انكروا وجوده وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت
الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا في ثلاثة امور **احدها**
في القوة المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم تستغرقها
الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور
الجزئيات الكاينة في المستقبل وذلك في اليقظة للانبيا عليهم
السلام ولساير الناس في النوم فهذه خاصية النبوة للقوة
المتخيلة **الثاني** خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع
الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكي اذا
ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه
وبالجملة اذا احضر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا اخطر في ذهنه
حد النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس
في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه لنفسه ومنهم من يتنبه بادنى تنبيه
ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان ينتهي
طرف النقصان الى من لا حدس له اصلاً حتى لا يتهيا لفهم المعقولات
مع التنبيه جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل
المعقولات او لاكثرها في اسرع الاوقات واقربها ويختلف ذلك
بالكمية في جميع المطالب او بعضها وفي الكيفية حتى تتفاوت

في الشرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية تستمر حدسها في جميع
المعقولات وفي اسرع الاوقات فهو النبي الذي له معجزة من القوة
النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى تعلم بل كانه يتعلم من نفسه
وهو الذي وصف بانه يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه نار نور على
نور **الثالث** القوى النفسية العملية وقد تنتهي الى حد تتاثر
بها الطبيعيات وتتسخر لها ومثاله ان النفس منا اذا توهمت شيا
خدمتها الاعضاء والقوى التي فيها فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة
حتى اذا توهمت شيا طيب المذاق تحلبت اشداقه وانتهضت القوة
الملعبة فياضة باللعاب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهضت
القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على جذع ممدود على فضا طرفاه
على حايطين اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو
كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام
والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف
صفا النفوس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تخدمها القوة
الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان لها
نوع نزوع وتشوق الى تدبيره خلق ذلك في جبلته فاذا جاز ان تطيعه
اجسام بدنه لم يمتنع ان يطيعه غيره فتتطلع نفسه الى هبوب ريح
او نزول مطر او هجوم صاعقة او تزلزل ارض لتخسف بقوم وذلك
موقوف حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركات في الهوا
فيحدث في نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منها هذه الامور

من غير حضور سبب طبيعي ظاهر فيكون ذلك معجزة للنبي عليه السلم
ولكنه انما يحصل ذلك في هوا مستعد للقبول ولا ينتهي الى ان ينقلب
الخشب حيوانا او ينفلق القمر الذي لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم
في المعجزات ونحن لا ننكر شيا مما ذكروه وان ذلك مما يكون للانبيا
صلوات الله عليهم وسلامه وانما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم
قلب العصا حية واحيا الموتى وغيره فيلزم الخوض في هذه المسلة لاثبات
المعجزات ولامر آخر وهو نصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله عز وجل
قادر على كل شي فلنخض في المقصود

١٧ **مسلة**
الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا
عندنا بل كل شيين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما
متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر فليس من ضرورة
وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر
مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحراق ولقا النار والنور
وطلوع الشمس والموت وحز الرقبة والشفا وشرب الدوا واسهال
البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات
في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها لما سبق من تقدير
الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير
قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت
دون حز الرقبة وادامة الحياة مع حز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات
وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته فالنظر في هذه الامور

الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن
مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق
ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم
ينكرون جوازه وللكلام في المسئلة ثلاثة مقامات

المقام الاول ان يدعي الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار
فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه
بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق بخلق
السواد في القطن والتفرق في اجزايه وجعله حراقا او رمادا هو الله
سبحانه اما بواسطة الملايكة او بغير واسطة فاما النار فهي جماد
فلا فعل لها فما الدليل على انها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول
الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل
على الحصول بها وانه لا علة له سواها اذ لا خلاف في ان انسلاك الروح
والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطبايع
المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب
فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه
وساير المعاني التي هي فيه ومعلوم انها موجودة به بل وجودها من
جهة الاول اما بغير واسطة او بواسطة الملايكة الموكلين بهذه
الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القايلون بالصانع والكلام
معهم فقد تبين ان الوجود عند الشي لا يدل على انه موجود به بل نبين هذا
بمثال وهو ان الاكمه لو كانت في عينيه غشاوة ولم يسمع من الناس

موجودة عنده ولم يقل احد انها

الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارا وفتح
اجفانه فراى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينيه لصور الالوان
فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا والحجاب
مرتفعا والشخص المقابل متلونا فيلزم لا محالة ان يبصر ولا يعقل ان لا
يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهوا علم ان نور الشمس هو
السبب في انطباع الالوان في بصره فمن اين يامن الخصم ان يكون في
المبادي للوجود علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول
ملاقاة بينها الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة
فتغيب ولو انعدمت او غابت لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سببا
انما شاهدناه وهذا ما لا مخرج منه على قياس اصلهم ولهذا اتفق
محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة
بين الاجسام انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك من الملايكة
حتى قالوا انطباع صور الالوان في العين يحصل من جهة واهب الصور
وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيات
لقبول المحل لهذه الصور وطردوا هذا في كل حادث وبهذا انبطل
دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبع
والدوا هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب

المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من
مبادي الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه
الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادي ايضا تصدر الاشيا

عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من
الشمس وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فإن الجسم
الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر
لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض الأشياء يلين بالشمس
وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود
كوجهه والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات
في المحال وكذلك مبادي الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع
عندها ولا بخل إنما التقصير من القوابل وإذا كان كذلك فمهما فرضنا
النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة
فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى وليس ثم اختيار وعن
هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في
النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب
الحرارة من النار وذلك يخرجها عن كونها نارا أو بقلب ذات إبراهيم
عليه السلام وبدنه حجرا أو شيئا لا تؤثر فيه النار فلا هذا ممكن ولا ذاك
ممكن ۞ والجواب له مسلكان الأول أن نقول
لا نسلم أن المبادي ليست تفعل بالاختيار وأن الله سبحانه لا يفعل بالإرادة
وقد فرغنا عن إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدث العالم وإذا ثبت
أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن في
العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة ۞ فإن قيل فهذا يجر إلى ارتكاب
محالات شنيعة فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف

إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة أيضا منهج مخصوص معين بل أمكن
تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع
ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة
وهو لا يراها لأن الله سبحانه وتعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا
في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد
عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا أو لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه
كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا
والذهب حجرا وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت
الآن وإنما القدر الذي أعلم أني تركت في البيت كتابا ولعله
الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه وأني تركت في
البيت جرة من الماء فلعلها انقلبت شجرة تفاح فإن الله سبحانه قادر على
كل شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة
أن تخلق من البذر بل ليس من ضرورتهما أن يخلقا من شيء فلعله خلق أشياء انسانا
ثم لم يكن لها وجود من قبل بل إذا نظر إلى مولود لم يره إلا الآن وقيل له هل
هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق
قد انقلب إنسانا وهو ذلك الإنسان فإن الله سبحانه قادر على كل
شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في
تصويره وهذا القدر كاف ۞ والجواب أن نقول إن
ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزمت
هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها فإن الله سبحانه

خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع أن هذه الأمور
واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع واستمرار العادة
بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً
لا تنفك عنه بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها أن فلاناً
لا يقدم من سفره غداً وقدومه ممكن ولكن نعلم عدم وقوع ذلك
الممكن بل كما ننظر إلى العامي فنعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور
ولا يدرك المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ننكر أن تتقوى نفسه
وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم
على ما اعترفوا بإمكانه ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع فإن
خرق الله سبحانه العادة بإيقاعها في زمن خرق العادات فيها انسلت هذه
العلوم عن القلوب فلم يخلقها فلا مانع إذاً من أن يكون الشيء ممكناً في
مقدورات الله سبحانه وتعالى ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا
يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله
في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض ۝
المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو أن نسلم
أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق
بينهما إذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نبي في النار
فلا تحترق وإما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبي فيحدث من الله تعالى
أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث
لا تتعداها فتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها

ولكن لا تتعدى سخو

ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها أو يحدث في بدن الإنسان الشخص صفة
ولا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار فإنا نرى من يطلي
نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به والذي لم يشاهد
ذلك ينكره فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات
في النار أو في البدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطلق
وأثره وفي مقدورات الله سبحانه وتعالى عجائب وغرائب ونحن لم
نشاهد جميعها فلم ينبغي أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها
وكذا إحياء الميت وقلب العصا ثعباناً يمكن بهذا الطريق وهو
أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً
ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان دماً ثم الدم يستحيل منياً ثم
المني ينصب في الرحم فيتخلق حيواناً وهذا بحكم العادة واقع في
زمان متطاول فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله سبحانه أن يدير
المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه وإذا جاز في وقت
أقرب فلا ضبط للأقل فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو
معجزة للنبي عليه السلام ۝ فإن قيل وهذا يصدر من نفس عليه السلام
النبي
أو من مبدأ آخر من المبادي عند اقتراح النبي عليه السلام ۝ قلنا وما
سلمتموه من جواز نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة
نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا في هذا كقولكم في
ذلك والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله سبحانه إما بغير واسطة
أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصراف

همة النبي عليه السلم اليه وتعين نظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع
فيكون ذلك من جهة الوجود ويكون الشي في نفسه ممكنا والمبدا
به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده
وصار الخير متعينا فيه ولا يصير الخير متعينا فيه الا اذا احتاج نبي
في اثبات نبوته اليه لافاضة الخير وهذا كله لا يوجب سد كلامهم
ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي عليه السلم بخاصية تخالف
عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانه
فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه
وعلى الجملة لما كان لا تقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض
القوى الحيوانية عليها من الملايكة التي هي مبادي الموجودات
عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ومن نطفة الفرس الا
فرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجحا لمناسبة صورة
الفرس على ساير الصور فلم تقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق ولذلك
لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم راينا
اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها
ما يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والعقرب وكان تولدها
من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن
في القوى البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملايكة
بالتشهي ولا جزافا بل لا تفيض على كل محل الا ما تعين قبوله له بكونه
مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم امتزاجات

الكواكب واختلاف نسب

الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتضح
من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها غرايب وعجايب حتى توصل ارباب
الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى
السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية
وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة في العالم
فربما دفعوا الحية والعقرب والبق عن بلد الى غير ذلك من علوم
الطلسمات فاذا خرجت عن الضبط مبادي الاستعدادات ولم نقف
على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين نعلم استحالة حصول
استعداد في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان
حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينهض ذلك
معجزة ما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية
والذهول عن اسرار الله سبحانه وتعالى في الخلقة والفطرة ومن استقرا
عجايب العلوم لم يستبعد من قدرة الله عز وجل ما يحكى من معجزات الانبيا
عليهم السلم بحال من الاحوال ه **فان قيل** فنحن نساعدكم على
ان كل ممكن مقدور لله سبحانه وانتم تساعدون على ان كل محال فليس
بمقدور ومن الاشياء ما تعرف استحالتها ومنها ما تعرف امكانها
ومنها ما يقف فيه العقل فلا يقضي فيه باستحالة ولا بامكان فالان
ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شي
واحد فقولوا ان كل شيين ليس هذا ذلك ولا ذاك هذا فلا
يستدعي وجود احدهما وجود الاخر وقولوا ان الله سبحانه يقدر على

خلو ارادة من غير علم بالمراد وخلو علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك
يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو
مفتوح العين محدق ببصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة
له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله سبحانه مع تحريك
يده والحركة من جهة الله سبحانه وبتجويز هذا يبطل الفرق بين
الحركة الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم
ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر
عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقدر
على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا
حصر له (ف) **والجواب** ان المحال غير مقدور عليه والمحال
اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين
مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور
اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد
في المحل نفي هيئة البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من
اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون
الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في
غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم
لنفيه عن غير البيت وكذلك نفهم من الارادة طلب معلوم فان
فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة فكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل
ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته

جمادا بالمعنى الذي فهمناه

جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الحادث علما ولا
يدرك به محله شيئا محال فهذا وجه استحالته (ف) اما قلب
الاجناس فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله سبحانه فقولنا يصير
الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد
باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره
وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره
وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه
واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورة
ولبست صورة اخرى فرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة
حدثت وثم مادة قائمة تعاقبت عليها الصورتان واذا قلنا انقلب
الماء هواء بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة لصورة المائية خلعت
هذه الصورة وقبلت صورة اخرى والمادة مشتركة والصفة
متغيرة وكذا اذا قلنا انقلبت العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس
بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا
بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه
واما تحريك الله سبحانه يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد
ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل
في نفسه مهما احلنا الحوادث على ارادة مختار وانما هو مستنكر
لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل على
علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الان هو الله سبحانه وهو المحكم

وهو فاعل له اه واما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة
المختارة فنقول انما ادركنا ذلك من انفسنا لانا شاهدنا من انفسنا
تفرقة بين الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع
من القسمين الممكنين احدهما في حالة والاخر في حالة وهو ايجاد الحركة
مع القدرة عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى
واما اذا نظرنا الى غيرنا ورايناه حركات كثيرة منظومة حصل لنا
العلم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله سبحانه بمجارى العادات
نعرف بها وجود احد قسمى الامكان ولا نبين بها استحالة القسم الثاني
كما سبق اه

مسألة في تعجيزهم عن اقامة ١٨

البرهان العقلي على ان النفس الانساني جوهر روحاني قايم بنفسه لا
متحيز وليس بجسم ولا هو منطبع في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو
منفصل عنه كما ان الله سبحانه ليس خارج العالم ولا داخل العالم
وكذلك الملايكة عندهم اه والخوض في هذا يستدعي
شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية فالقوى الحيوانية
تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان ظاهرة
وباطنة والظاهرة هي الحواس الجسمية الخمس وهي معان منطبعة في
الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فثلاث احداها القوة
الخيالية في مقدم الدماغ وراء القوة المبصرة وفيها تبقى صورة الاشياء
المرئية بعد تغميض العين بل تنطبع فيها ما تورده الحواس الخمس فتجتمع

فيها ويسمى الحس المشترك

فيها ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من راى العسل الابيض
ولم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا راه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم
يذق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو
الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران اعني
اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما بوجود الاخر اه
الثانية القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكانت القوة
الاولى تدرك الصور والمراد بالصورة ما لا بد لوجوده من مادة اي جسم
والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له ان
يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة تدرك من الذيب لونه
وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا في جسم وتدرك ايضا كونه
مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها
وملايمتها ولذلك تهرب من الذيب وتعدو خلف الام والمخالفة
والموافقة ليس من ضرورتها ان تكون في الاجسام كاللون
والشكل ولكن قد يعرض لها ان تكون في الاجسام ايضا فكانت هذه
القوة مباينة للقوة الثانية وهذه محلها التجويف الاخير من الدماغ
اما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوان متخيلة وفي الانسان مفكرة
وشانها ان تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب
المعاني على الصور وهي في التجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ
المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل فرسا يطير وشخصا راسه
راس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد

مثل ذلك والاولى ان يلحق هذه القوة بالقوة المحركة كما سياتي لا بالقوة
المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب
فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الامور ثم اعلم ان
القوة التي ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك
الصور حتى تبقى بعد القبول والشي يحفظ الشي لا بالقوة التي بها تقبل فان
الماء تقبل ولا تحفظ والشمع تقبل برطوبته وتحفظ بيبوسته بخلاف
الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فسميت هذه
قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة
تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار
اذا ضم اليها المتخيلة خمسا كما كانت الظاهرة خمسا ٥
واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على
الحركة والى محركة على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والمحركة
على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا ارتسمت في
القوة الخيالية التي ذكرنا صورة مطلوب او مهروب عنه بعثت
القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى
قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به من الاشيا المتخيلة ظ نافعة
ضرورية او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة
تبعث على تحريك يدفع به الشي المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة
وبهذه القوة يتم الاجماع التام على الفعل المسمى ارادة ٥ واما
القوة المحركة على انها فاعلة هي قوة تنبعث في الاعصاب

والعضلات من شانها ان

والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات
المتصلة بالاعضا الى جهة الموضع الذي فيه القوة او ترخيها وتمددها
طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه
قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل ٥
فاما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم
والمراد بالناطقة العاقلة لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر
فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد تسمى كل قوة
واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة هي مبدا محرك لبدن
الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبط ترتيبها بالروية
الخاصة بالانسان ٥ واما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة
من شانها ان تدرك حقايق المعقولات المجردة عن المادة والمكان
والجهات وهي القضايا الكلية التي تسميها المتكلمون احوالا
مرة ووجوها اخرى وتسميها الفلاسفة الكليات المجردة
فاذا للنفس قوتان الى جنبتين القوة النظرية بالقياس الى جنبة
الملايكة اذ بها تاخذ من الملايكة العلوم الحقيقية فينبغي ان
تكون هذه القوة دايمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها
بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه
القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى البدنية وان تكون سائر القوى
متادبة بتاديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتاثر هي عنها بل
تنفعل تلك القوى عنها لئلا تحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات

انقياد به تسمى رذايل بل تكون هي العالية ليحصل للنفس بسببها هيات
تسمى فضايل فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية
وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة
الى ذكرها في غرضنا وليس شي مما ذكروه يجب انكاره في الشرع
فانها امور مشاهدة اجرى الله سبحانه العادة بها وانما نريد ان نعترض
على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قايما بنفسه ببراهين العقل
ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله سبحانه وتعالى
او يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع
مصدق له ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغنا
عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة ولهم فيه براهين كثيرة بزعمهم
الاول قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهي فيه
محصورة وفيها احاد لا تنقسم فلا بد وان يكون محلها ايضا لا ينقسم خ جزء
وكل جسم منقسم فدل ان محلها شي لا ينقسم ويمكن ايراد هذا
على شرط المنطق باشكاله ولكن اقربه ان يقال ان كان محل العلم
جسما منقسما فالعلم الحال فيه ايضا منقسم لكن العلم الحال غير
منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطي استثني فيه نقيض التالي
فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا ايضا
في المقدمتين فان الاول قولنا ان الحال في منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة
في محله وهو اولي لا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم
الواحد يحل في الادمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا

وان كان له نهاية فيشتمل على

وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم
اشيا ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها وبقا البعض من حيث انه لا بعض
لها. والاعتراض على مقامين **المقام الاول** ان نقول بم تنكرون
على من يقول محل العلم جوهر متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب
المتكلمين ولا يبقى بعده الا استبعاد وهو انه كيف تحل العلوم
كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة مجاورة
والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف
تكون النفس شيا واحدا لا يتحيز ولا تشار اليها ولا تكون داخل البدن
ولا خارجه ولا متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه الا انا لا نوثر هذا
المقام فان القول في مسالة الجز الفرد الذي لا يتجزا طويل ولهم فيها
ادلة هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر
فرد بين جوهرين هل يلاقي احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الاخر او غيره
فان كان عينه فهو محال ويلزم منه تلاقي الطرفين فان ملاقي الملاقي ملاقي
وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة
يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام اخر
المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم
ينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة من الشاة من عداوة الذيب
فانها في حكم شي واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى
يقدر ادراك بعضه وزوال البعض وقد حصل ادراكها في قوة
جسمانية عندكم فان نفس البهايم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد

الموت وقد اتفقوا عليه فان لم يمكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام
في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة
للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها
ان تكون في مادة ۝ فان قيل الشاة لا تدرك العداوة المطلقة
المجردة عن المادة بل انما تدرك عداوة الذيب المعين المشخص مقرونا
بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك الحقايق مجردة عن
المواد والاشخاص ۝ قلنا والشاة قد ادركت لون الذيب وشكله
ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة وكذا الشكل
وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا يدركها فان ادركها الجسم
فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه
اهو ادراك لبعض العداوة وكيف يكون لها بعض او كل قسم ادراك
لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في
كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة مشكلة لهم في برهانهم
فلا بد من الحل ۝ فان قيل هذه مناقضة في المعقولات والمعقولات
لا تنتقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين وهو ان
العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم
الشك في النتيجة ۝ والجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه
الا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل
اذ انتقض به احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه
في القوة الوهمية ۝ ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع

تلبيس في القياس والعل موضع

تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم
انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم
بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا تكون نسبة
العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه
ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه فلعل نسبة العلم
الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام
المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه
نسبة الاوصاف الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي
معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة
بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ننكر
ان ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينا
علما لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك
فيه ۝ دليل ثان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد
العقلي وهو المعلوم المجرد عن المواد منطبعا في المادة انطباع الاعراض
في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما
سبق وان كان لا منطبعا فيه ولا منبسطا عليه وان استكره
لفظة الانطباع فنعدل الى عبارة اخرى ونقول اهل العلم نسبة الى العالم
ام لا ومحال قطع النسبة لانه ان قطعت النسبة عنه فكونه
عالما به لم صار اولى من كون غيره عالما وان كان له نسبة فلا
يخلو من ثلثة اقسام اما ان تكون نسبة لكل جزء من اجزاء المحل او تكون

بيه

لبعض اجزاء المحل دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزا نسبة اليه
وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للآحاد نسبة
لم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من المتباينات متباين وباطل ومحال
ان يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شي وليس
كلامنا فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه
ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم ان كل واحد من
الاجزا ليس هو جزا من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولات
لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى غير النسبة التي
للجزء الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذا منقسمة في المعنى وقد بينا ان
العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة
كل واحد الى شي من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام ذات
العلم بهذا اظهر وهو محال وعن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في
الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك
معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك فيكون لكل جزء من مثال
المحسوس نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية ٥ والاعتراض على هذا
ما سبق فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدفع الشبهة فيما
ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذيب كما ذكروه فانه
ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فان
العداوة ليس امرا مقدرا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في
جسم مقدر وتنتسب اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل الذيب

مقدرا

مقدرا لا يكفي فان الشاة ادركت شيا سوى شكله وهو المخالفة
والعداوة والمضادة والزيادة على الشكل ليس لها مقدار
وقد ادركته بجسم مقدر فهذه الصورة مشكلة في هذا البرهان
كما في الاول ٥ فان قال قايل هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم
يحل من الجسم في جوهر متحيز لا يتجزا وهو الجزء الفرد ٥ قلنا لان
الكلام في الجوهر الفرد تتعلق بامور هندسية يطول القول في حلها
ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون القدرة
والارادة ايضا في ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك
الا بقدرة وارادة ولا يتصور الارادة الا بعلم وقدرة الكتابة
في اليد والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد
ولا ارادتها في اليد لانه قد يريدها بعد شلل اليد وتعذرها لا لعدم
الارادة بل لعدم القدرة ٥ دليل ثالث قولكم العلم
لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون ساير اجزاء
الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير
نسبة الى محل مخصوص ٥ وهذا هوس فانه يسمى مبصرا وسامعا
وذايقا وكذا البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك
المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد
وان كان في جزء من جملة بغداد لا في جملتها ولكن يضاف الى الجملة ٥
دليل رابع ان كان العلم يحل جزا من القلب او الدماغ
مثلا فالجهل ضده فينبغي ان يجوز قيامه بجزء آخر من القلب او الدماغ

ويكون الانسان في حال واحدة عالما وجاهلا بشي واحد فلما استحال ذلك
تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع
الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم
ببعضه لان الشي في محل لا يضاده ضده في محل اخر كما يجتمع البلقة
في الفرس الواحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين
فلا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد لادراكها ولكنه قد يدرك وقد
لا يدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك
ببعض اجزايه كالعين والاذن ولا يدرك بساير بدنه وليس فيه
تناقض ولا يغني عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية
والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير
محل العلة فالعالم هو المحل الذي قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة
فبالمجاز كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضها
وكما يقال مبصر وان كنا بالضرورة نعلم ان حكم الابصار لا
يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد
العلل فان الاحكام تقتصر على محال العلل ولا يخلص من هذا قول
القايل ان المحل المهيا لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضادان
عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل العلم والجهل
ولم تشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى وساير اجزا البدن عندكم
في قبول العلم على وتيرة واحدة ۞ الاعتراض ان هذا ينقلب
عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت

للبهايم والانسان

للبهايم والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان ينفر عما
يشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة والميل الى شي واحد لوجود الشوق
في محل والنفرة في محل اخر وذلك لا يدل على انها تحل الاجسام وذلك
ان هذه القوى وان كانت كثيرة متوزعة على الات مختلفة فلها
رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان جميعا واذا
اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة اليها وذلك
لا يدل على كون النفس غير منطبعة في الجسم كما في البهايم ۞

دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك المعقول
بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه فالمقدم
محال ۞ قلنا مسلم ان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن
اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم بل نقول ما نسلم لزوم التالي وما
الدليل عليه ۞ فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان بالجسم
فالابصار لا يتعلق بالابصار والرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا
ساير الحواس فان كان العقل ايضا لا يدرك الا بجسم فلا يدرك
نفسه والعقل كما يعقل نفسه يعقل غيره فان الواحد منا
كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه
قلنا ما ذكرتموه فاسد من وجهين احدهما ان الابصار يجوز
ان يتعلق عندنا بنفسه فيكون ابصارا لنفسه ولغيره كما
يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة
جارية بخلاف ذلك وخرق العادات عندنا جايز ۞ والثاني

لا

نقيض

وهو أقوى انا نسلم هذا في الحواس ولكن لم اذا امتنع في بعض الحواس
يمتنع في بعض واي بعد في ان يفترق حكم الحواس في وجه الادراك
مع اشتراكها في انها جسمانية كما اختلف البصر واللمس
فان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة الملامسة
وكذا الذوق ويخالفهما البصر فانه يشترط فيه الانفصال حتى
ان الواحد اذا اطبق اجفانه لم ير لون الجفن لانه لم يتبعد عنه وهذا
الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد
ان يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ويخالف سايرها وانها
تدرك نفسها ه **دليل سادس** قالوا لو كان العقل
يدرك بآلة جسمانية كالابصار لما ادرك آلته كساير الحواس
ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آلة له فدل انه ليس
بآلة له والا لما ادركه ه **والاعتراض على هذا الكلام**
كالاعتراض على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار
محله ولكنه حوالة على العادة او نقول لم يستحيل ان يفترق
الحواس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام
كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم
الذي هو محله ولم يلزم ان يحكم من جزئي معين على كلي مرسل
ومما عرف بطلانه بالاتفاق ما ذكر في المنطق ان حكم بسبب
جزئي او جزئيات كثيرة على كلي حتى مثلوه بما اذا قال الانسان
ان كل حيوان فانه يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا

استقرينا الحيوانات كلها

استقرينا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون ذلك
لغفلته عن التمساح فانه يحرك فكه الاعلى وهولاء لم
يستقروا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا
على الكل به فلعل للعقل خلقة اخرى من ساير الحواس تجري مجرى
التمساح من ساير الحيوانات فتكون الحواس اذا مع كونها
جسمانية منقسمة الى ما تدرك محلها والى ما لا يدركه كما انقسمت
الى ما تدرك مدركه من غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك
الا باتصال كالذوق واللمس فما ذكروه ايضا ان اورث ظنا فلا
يورث يقينا موثوقا به ه **فان قيل** لسنا نعول على مجرد الاستقراء
للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب او الدماغ هو
نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا يخلو عن انه
ان يعقلهما جميعا كما لا يخلو عن ادراك نفسه فان احدا لا
يعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه ابدا والانسان
ما لم يسمع حديث القلب والدماغ او لم يشاهد بالتشريح من انسان
آخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا في
جسم فينبغي ان يعقل ذلك الجسم ابدا او لا يعقله ابدا وليس
واحد من الامرين يصح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق
وهو ان الادراك الحال في محل انما يدرك المحل لنسبة له الى
المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيه فليدركه
ابدا وان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي ان لا يدركه ابدا

اذ لا يمكن ان تكون له نسبة اخرى اليه كما انه لما ان كان يعقل نفسه
عقل نفسه ابدا ولم يغفل عنها بحال **قلنا** الانسان ما دام يشعر
بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسده وجسمه نعم لا يتعين
له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه مثبت نفسه جسما حتى
يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس التي ذكروه لا يناسب البيت
والثوب فاثباته لاصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه
كغفلته عن محل الشم فانهما زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان
بحلمتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجسمه ولكن
محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الراس
اقرب منه الى العقب ومن جملة الراس الى داخل الانف اقرب منه الى
داخل الاذن فكذا يشعر الانسان بنفسه ويعلم ان التي بها قوامه
الى قلبه وصدره اقرب منه الى رجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم
الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فما ذكروه من انه
يغفل عن الجسم تارة وتارة لا يغفل عنه فليس كذلك

دليل سابع قالوا القوى المدركة بالآلات
الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة الادراك كلال
لان ادامة الحركة تفسد مزاج الاجسام فتكلها وكذا الامور
القوية الجلية الادراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها
الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم
للبصر فانه ربما تفسد او يمنع عقيبه من ادراك الصوت الخفي

والمرئيات الدقيقة بل

والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها
بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها
النظر الى المعقولات لا يتعبها والادراك الضروريات الجلية يقويها
على ادراك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها في بعض الاوقات
كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف
آلة القوة الخيالية فلا تخدم العقل **وهذا من الطراز السابق**
فانا نقول لا يبعد ان يختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور فليس ما
يثبت منها للبعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان يتفاوت الاجسام
فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع من
الحركة ولا يوهنها وان كان يؤثر فيها فيكون ثم سبب يجدد
قوتها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن اذ الحكم الثابت
لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها بحال **دليل ثامن** قالوا
اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشو والوقوف
عند الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى
والقوة العقلية في اكثر الامر انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على
هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند
الخرف بسبب الشيخوخة فانه مهما بان انه تقوى مع ضعف البدن
في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن
لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالي لا ينتج فانا نقول ان
كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن والتالي

بحال فالمقدم محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاوقات فلا يلزم ان
يكون المقدم موجوداً ثم الشيب فيه ان النفس لها فعل بذاتها اذا
لم تعق عايق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى البدن
وهو السياسة والتدبير وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك
المعقولات وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل باحدهما انصرف عن
الاخر ويعسر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن
الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع
فاذا اخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل هذه الاشيا
الاخر بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب
الة العقل شي او يصيب ذاتها افة والسبب في كل ذلك اشتغال
النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض
والخوف فانه ايضاً مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في
اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع
فان الفرق يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول الغرق
عن معقول آخر وآية ان المرض الحال بالبدن ليس يتعرض لمحل العلوم انه اذا عاد
صحيحاً لم يفتقر الى تعلم العلوم من راس بل يعود هيئة نفسه كما كانت
وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها من غير استيناف تعلم ه
والاعتراض ان يقول نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة
لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط
وبعضها في الاخر وامر العقل ايضاً كذلك فلا يبقى الا ان يبنى على الغالب

ولا يبعد ان يختلف الشم

ولا يبعد ان يختلف الشم والبصر في ان الشم يقوى بعد الاربعين والبصر
يضعف وان تساويا في كونهما حالين في الجسم وكما تتفاوت
هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها
والبصر من بعضها لاختلاف في امزجتها ولا يمكن الوقوف على
ضبطه فلا يبعد ان يكون مزاج الالات ايضاً يختلف في حق
الاشخاص وفي حق الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف
الى البصر دون العقل ان البصر اقدم فانه مبصر في اول فطرته ولا يتم
عقله الا بعد خمس عشرة سنة او زيادة على ما شاهدنا اختلاف
الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الراس اسبق منه الى شعر اللحية
لان شعر الراس اقدم فهذه الاسباب ان خاض الخايض فيها ولم يرد
هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان يبنى عليها علماً
موثوقاً به لان جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى او تضعف لا تنحصر
فلا يورث شي من ذلك يقيناً ه

دليل تاسع

قالوا
كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام
لا تزال تنحل والغذا يسد مسد ما انحل حتى اذا راينا صبياً انفصل من الام
فانه يمرض مراراً ويذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه
بعد الاربعين شي من الاجزا التي كانت موجودة عند الانفصال
بل كان اول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق فيه شي من اجزا المني
بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم
ونقول هذا الانسان هو ذلك الانسان بعينه وحتى انه يبقى معه

علوم من اول صباه ويكون قد تبدل جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودًا
سوى البدن وان البدن آلة له **الاعتراض** ان هذا ينتقض بالبهيمة
والشجرة اذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر فانه يقال ان هذا
ذاك بعينه كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان لها وجودًا
غير الجسم وما ذكر في العلم بطل بحفظ الصورة المتخيلة فانه تبقى
من الصبا الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا انه لم تتبدل
سائر اجزاء الدماغ فكذا سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف
يتصور ان تبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد
وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان يمحي عنه فلا فهو ذلك
الانسان باعتبار ما بقي كما انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك
الفرس فيكون بقاء المني مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا صب
في موضع رطل من الماء ثم صب عليه رطل اخر حتى اختلط به ثم اخذ منه رطل
ثم صب عليه رطل اخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك الف مرة
فنحن نحكم في المرة الاخيرة بان شيئا من الماء الاول باق وانه ما من رطل
يوخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كان موجودا في الكرة الثانية
والثالثة قريبة من الثانية والرابعة قريبة من الثالثة وهكذا الى الاخر
وهذا على اصلهم اظهر حيث جوزوا انقسام الاجسام الى غير نهاية
فانصباب الغذاء في البدن وانحلال اجزاء البدن تضاهي صب الماء في هذا
الاناء واعترافه عنه **دليل عاشر** قالوا القوة العقلية
تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون احوالا

فيدرك

فيدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير
الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص — المعقول
ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المطلق مجرد عن هذه
الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على
لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن وجوده
في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقيت حقيقة الانسان لبقيت
حقيقة الانسان في العقل مجردة عن هذه الخواص وهكذا كل شيء
شاهده الحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص كليا
مجردا عن المواد والاوضاع حتى تنقسم اوصافه الى ما هو ذاتي كالجسمية
للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض
والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس
الانسان والشجر وكل ما يدركه لا على الشخص المشاهد فدل ان الكلي
المجرد عن القرائن المحسوسة معقولة عنده وثابتة في عقله وذلك
الكلي المعقول لا اشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون تجرده
عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال فان المأخوذ منه
ذو وضع واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الاصل وهو — الآخذ بدل
النفس العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة
ولا له مقدار والا لو ثبت ذلك لثبت الذي حل فيه **والاعتراض**
ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في
العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس

على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المنفصل المفرد
عن القراين في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقراينه الا ان
الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي
على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي ادركه الحس تمايز
اولا ونسبة تلك الصورة الى احاد ذلك الجنس نسبة واحدة فانه
لو راى انسانا اخر لم تحدث له هيئة اخرى كما اذا راى فرسا بعد
انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد
الحس فان من راى الماء حصلت في خياله صورة فلو راى الدم بعده حصلت
صورة اخرى فلو راى ماء اخر لم تحدث صورة اخرى بل الصورة التي انطبعت
في خياله من الماء مثال لكل واحد من احاد المياه فقد يظن انه كلي بهذا
المعنى فكذلك اذا راى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع
اجزايه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع
عليه وانتهاء الاصابع على الاظفار ويحصل مع ذلك صغره وكبره
ولونه فان راى يدا اخرى تماثلها في كل شي لم تتجدد له صورة اخرى ولم
توثر المشاهدة الثانية في احداث شي جديد في الخيال كما اذا راى الما
بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقد يرى يدا اخرى تخالفه في اللون
والقدر فيحدث له لون اخر وقدر اخر ولا تحدث له صورة جديدة لليد فان
اليد الصغيرة الاسود تشارك اليد الكبيرة الابيض وتخالفه في
في وضع الاجزاء وتخالفه في اللون والقدر فما تساوي فيه الاول لا تتجدد
صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما خالفه تتجدد صورته

فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا فان العقل اذا ادرك صورة
الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية كما
في المثال بادراك صورة الماء اين في وقتين وكذلك في كل
متشابهين وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له اصلا على
ان العقل قد يحكم بثبوت شي لا اشارة اليه ولا وضع كحكمه
بوجود صانع العالم ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم
وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة هو المعقول في نفسه
دون العقل والعاقل فاما في الماخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه

١٩ مسئلة في ابطال قولهم ان النفوس

الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها
سرمدية لا يتصور فناؤها فنطالبهم بالدليل عليه
وهو دليلان احدهما قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون
بموت البدن او بضد يطرأ او بقدرة القادر وباطل ان تنعدم بموت
البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة
القوى التي في البدن وفساد الالة لا يوجب فساد مستعمل الالة
الا ان يكون منطبعا فيها حالا كالنفوس البهيمية والقوى
الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة الالة وفعلا
بمشاركتها فالفعل الذي لها بمشاركة الالة التخيل والاحساس
والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة
عن المواد ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات الى البدن
بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان لها فعل
دون البدن وجود دون البدن لم يفتقر في قوامها الى البدن ◌ وباطل
ان يقال انها تنعدم بالضد اذ الجواهر لا ضد لها ولا ينعدم في العالم الا
الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ ينعدم صورة المائية
بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التي هي محل لا ينعدم قط وكل
جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس في محل
فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان تفنى بالقدرة اذ
العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه
في مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه ◌

والاعتراض عليه من وجوه **الاول** انه بناء على ان النفس
لا تموت بموت البدن اذ ليست حالة في جسم وهو بناء على المسئلة
الاولى وقد لا نسلم ذلك ◌ **الثاني** هو انه مع انها لا تحل البدن عندهم
فان لها علاقة بالبدن حتى لم تحدث الا بحدوث البدن هذا ما اختاره
ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة
ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهاني محقق وهو ان النفوس
قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له
ولا مقدار كيف يعقل انقسامه وان زعم انها لم تنقسم فهو
محال اذ نعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة

لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات
النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة وان
كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد ولا
بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب
اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فانها تتكثر
باختلاف الصفات عند من يرى بقاها لانها استفادت من الابدان
هيآت مختلفة لا تتماثل نفسان منها فان هيآتها تحصل من الاخلاق
والاخلاق قط لا تتماثل كما ان الخلق الظاهرة قط لا تتماثل ولو
تماثلت لاشتبه علينا عمرو وزيد ومهما ثبت بحكم هذا البرهان
حدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعدادها بمزاجها لقبول
النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لانها نفس فقط اذ قد يستعد في
رحم واحد نطفتان لتوامين في الحالة الواحدة للقبول فتتعلق بهما
نفسان تحدثان من المبدأ الاول بواسطة او بغير واسطة ولا
تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا
فليس الاختصاص الا لعلاقة خاصة بين النفس المخصوصة وبين
ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن احد التوامين بقبول
هذه النفس اولى من الاخر والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت
نطفتان لقبول التدبير معا فما المخصص فان كان ذلك المخصص
هو الانطباع فيه فيبطل ببطلان البدن وان كان له وجه
اخر به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص وبين هذا البدن على

الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فاي بعد في
ان تكون شرطا في بقائه فاذا انقضت العلاقة انعدمت النفس ثم
لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه على سبيل البعث والنشر
كما ورد به الشرع والمعاد ٥ **فان قيل** اما العلاقة بين النفس
والبدن فليس الا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي فيها الى هذا البدن
خاصة يشغلها ذلك الشوق عن غيره من الابدان ولا يخليها في لحظة
فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك
لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هو مشتاقها بجبلته الى تدبيره
نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها
بالبدن واعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فتتاذى
بذلك الشوق مع فوات الالة التي الشوق مقتضاها واما تعين نفس
زيد لشخص زيد في اول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا
محالة حتى يكون هذا البدن مثلا اصلح لهذه النفس من الاخر لمزيد
مناسبة بينهما فترجح اختصاصه وليس في القوى البشرية ادراك خصوص
تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيلها لا يشككنا في اصل
الحاجة الى مخصص ولا يضرنا ايضا في قولنا ان النفس لا تفنى بفناء البدن ٥
قلنا مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد
ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في بقائها
الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه
يقتضي التلازم ام لا فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انعدم

انعدمت

انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه ٥ **الاعتراض الثالث**
هو انه لا يبعد ان تنعدم بقدرة الله سبحانه كما قررناه في مسئلة
سرمدية العالم ٥ **الاعتراض الرابع** ان يقال ذكرتم ان هذه
الطرق الثلاث في العدم منحصرة وهو غير مسلم فما الدليل على ان عدم
الاشياء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا
لم يكن دائرا بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربع
فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه فحصر
الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان ٥ **دليل ثان**
وعليه تعويلهم قالوا ان كل جوهر ليس في محل يستحيل عليه
العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيه اولا ان موت
البدن لا يوجب انعدامه لما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم
بسبب اخر لان كل ما ينعدم بسبب ما اي سبب كان ففيه
قوة الفساد قبل الفساد اي امكان العدم سابق على الانعدام
كما ان ما يطرا وجوده من الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا
على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود ويسمى امكان
العدم قوة الفساد وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم
الا بشيء حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذلك
قيل ان كل حادث فيفتقر الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود
الحدوث وقوته كما سبق في مسئلة قدم العالم فالمادة التي فيها
قوة الوجود قابلة للوجود الطاري والقابل غير المقبول فيكون

يقال

القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غير متعطل فكذلك
قابل العدم ينبغي أن يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم منه
شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو
الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود
يكون غير ما طرا وقد كانت فيه قوة قبول الطاري فيلزم أن يكون
الشيء الذي طرا عليه العدم مركبا من شيء انعدم ومن قابل للعدم
بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم
ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس
بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فإن فرض فيها
تركيب من صورة ومادة فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي السنخ
والأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فنحيل العدم على ذلك الأصل
وهو المسمى نفسا كما نحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية
أبدية إنما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان
الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فإنها قابلة للضدين على
السواء وقد ظهر من هذا أن كل موجود أوحدي الذات يستحيل
عليه العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود
للشيء تكون قبل وجود الشيء فتكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة
الوجود بيانه أن الصحيح البصر يقال إنه بصير بالقوة أي فيه قوة
الإبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الإبصار موجودة
فإن تأخر الإبصار فلتأخر شرط آخر فتكون قوة الإبصار للسواد

مثلا موجوده للعين قبل الابصار

مثلا موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل فإن حصل إبصار السواد
لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار
إذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجودا بالفعل
موجود بالقوة بل قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود الحاصل
بالفعل أبدا وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشيء البسيط
لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشيء وهو المراد بالقوة
فيكون إمكان الوجود أيضا حاصلا فإن ما أمكن عدمه فليس بواجب
الوجود فهو ممكن الوجود ولا نعني بقوة الوجود إلا إمكان
الوجود فيؤدي إلى أن تجتمع للشيء الواحد قوة وجود نفسه مع
حصول وجوده بالفعل ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة
الوجود وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين التي هي غير
الإبصار ولا تكون في نفس الإبصار إذ يؤدي إلى أن يكون
الشيء بالقوة والفعل وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم
يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي إثبات قوة
العدم للبسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو
محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة
حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألة أزلية العالم وأبديته
ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وصفا مستدعيا محلا
يقوم به وقد تكلمنا فيه بما فيه كفاية مقنع فلا نعيد فإن المسألة هي
المسألة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس

مسئلة في ابطال انكارهم لبعث

الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار
الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وعد به الناس
وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب
روحانيين هما اعلى رتبة من الجسمانية وهو مخالف لاعتقاد
المسلمين كافة فلنقدم تفهيم مذهبهم في الامور الاخروية ثم نعترض
على ما يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت
بقاء سرمديا اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في الم لا يحيط
الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم مخلدا وقد ينمحي على طول
الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم واللذة تفاوتا
غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير
محصور فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية والالم السرمدي
للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة
فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال
بالعلم والزكاة بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية
غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية
لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة
وكذلك سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات
البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا
حقها ان تتألم بفوات لذة النفس ولكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه

وتلهيه عن المه كالخايف لا يحس بالالم وكالخدر لا يحس بالنار فاذا
بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن كان في صورة الخدر اذا
عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال الخدر شعر بالبلاء العظيم دفعة
واحدة هجوما والنفوس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا
خفيا قاصرا عما تقتضيه طباعه وذلك ايضا لشواغل البدن وانس
النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذي في فيه مرارة يستبشع
الشيء الطيب الحلو ويستهجن الغذاء الذي هو اتم اسباب اللذة
في حقه فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم
اذا انحط عنها اعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه
الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض يمنعه
من الادراك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثال من اشتد
عشقه في حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم او مغمى عليه
او سكران فلا يحس فينتبه فجاة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار
دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية
العقلية الا انه لا يمكن تفهيمها الا بامثلة مما شاهده الناس في
الحياة وهذا كما انا لو اردنا ان نفهم الصبي والعنين لذة الجماع لم نقدر
عليه الا ان نمثله في حق الصبي باللعب الذي هو الذ الاشياء عنده
وفي حق العنين بلذة الاكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق باصل
وجود اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع
وان ذلك لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذات العقلية

اشرف من اللذات الجسمانية امران احدهما ان حال الملايكة اشرف
من حال السباع والخنازير من البهايم وليست لها اللذات الحسية
من الجماع والاكل وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي
خصت به في نفسها في اطلاعها على حقايق الاشيا وقربها من رب العالمين
في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت
من الله على ترتيب وبوسايط فالذي يقرب من الوسايط رتبته لا محالة
اعلى والثاني ان الانسان ايضا قد يوثر اللذات العقلية على
الحسية فان من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به يهجر في تحصيله
ملاذ الانكحة والاطعمة بل قد يهجر الاكل طول النهار في لذة غلبة
الشطرنج والنرد مع خسة الامر ولا يحس بالم الجوع وكذلك المتشوف
الى الحشمة والرياسة يتردد بين انخرام حشمته بقضاء الوطر من عشيقته
مثلا بحيث يعرفه غيره وينتشر عنه فيصون الحشمة ويترك قضاء الوطر
ويستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة الذ
عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا خطر الموت
شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والاطرا عليه فاذا اللذات
العقلية الاخروية افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك
لما قال الله تعالى صلى الله عليه وسلم اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا
تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين فهذا وجه الحاجة الى العلم
والنافع من جملته العلوم العقلية المحضة وهو العلم بالله تعالى وصفاته

وملايكته وكيفية وجود الا...

وملايكته وكيفية وجود الاشيا منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة
اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة
والشعر وانواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كساير
الصناعات واما الحاجة الى العمل والعبادة فلان كمال النفس فان
النفس في هذا البدن مصدود عن درك حقايق الاشيا لا لكونه
منطبعا في البدن بل لاشتغاله به ونزوعه الى شهواته وتشوقه الى
مقتضياته وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن
منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الانس
بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت من النفس فات البدن كانت
هذه الصفة متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين احدهما انها تمنعها
عن لذتها الخاصة بها وهي الاتصال بالملايكة والاطلاع
على الامور الجميلة الالاهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها
عن التالم كما قبل الموت والثاني انه يبقى معه الحرص والميل الى الدنيا
واسبابها ولذاتها وقد استلبت منه الالة فان البدن هو الالة للوصول
الى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امراة والف رياسته
واستانس باولاده واستروح الى ماله وابتهج فقتل معشوقه وعزل
عن رياسته وسبي اولاده ونساوه واخذ امواله اعداوه واسقطت
بالكلية حشمته فيقاسي من الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير
منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور فان الدنيا غاد ورايح فكيف
اذا انقطع الامل بفقد البدن بسبب الموت ولا ينجي عن التضمخ بهذه

الهيآت الا بكف النفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه
الجد والجهود على العلم والتقوى حتى تنقطع علايقه عن الامور الدنيوية
وهو في الدنيا وتستحكم علاقته الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص
عن سجن والواصل الى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب جميع هذه
الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضرورات البدنية
جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا ضعفت
العلاقة لم تشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه عند
الموت من الامور الالاهية فاماط اثر مفارقة الدنيا والنزوع اليها على
قرب كمن يستنهض من وطنه الى منصب عظيم وملك مرتفع فقد
يرق نفسه حالة الفراق على اهله ووطنه فيتاذى اذى ما ولكن ينمحي بما
يستانفه من لذة الابتهاج بالملك والرياسة واذا لم يمكن سلب هذه الصفات
بالكلية ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين
لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكانه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي
ان يبالغ في امساك المال ليستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون
مبذرا ولا ان يكون ممتنعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا منهمكا في كل
امر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه الوسط بين البخل والتبذير
والشجاعة فانها الوسط بين الجبن والتهور وكذا في جميع الاخلاق
وعلم الاخلاق طويل والشريعة بالغت في تفصيلها ولا سبيل في تهذيب
الاخلاق الا بمراعاة قانون الشريعة في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه

فيكون قد اتخذ الاهه هواه

فيكون قد اتخذ الاهه هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم باشارته
لا باختياره فتتهذب به اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق
والعلم جميعا فهو الهالك ولذلك قال سبحانه قد افلح من زكاها
وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين العملية والعلمية فهو العارف
العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
فهو العالم الفاسق ويتعذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه
قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطخته تلطيخا عارضا
على خلاف جوهر النفس وليس تتجدد الاسباب المجددة فتمحى على
طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن
الالم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت
قيامته واما ما ورد في الشرع من الصور فالقصد به ضرب الامثال
لقصور الافهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم ما يفهمون ثم ذكر
لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم
ونحن نقول اكثر هذه الامور ليس على مخالفة الشرع فانا
لا ننكر ان في الاخرة انواعا من اللذات اعظم من المحسوسات ولا
ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنا عرفنا ذلك بالشرع
اذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس وانما انكرنا
عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف حشر
للشرع منها انكار الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة
والالام الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف

في القرآن فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية
وكذا الشقاوة وقوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين اي
لا تعلم جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات
ولا اذن سمعت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا تدل على
نفي غيرها بل الجمع بين الامرين اكمل والموعود اكمل الامرين وهو ممكن
فيجب التصديق به على وفق الشرع ه **فان قيل** ما ورد فيه امثال
ضربت على حد افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره
امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما تخيله عامة
الناس ه **والجواب** ان التسوية بينهما تحكم بل هما مفترقان
من وجهين احدهما ان الالفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التاويل على
عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك
الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التاويل فلا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس
بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة ه
والثاني ان ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة
ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله
سبحانه فوجب التاويل بادلة العقول وما وعد من امور الاخرة ليس محالا في
قدرة الله سبحانه فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو
صريح فيه ه **فان قيل** فقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد
كما دل على استحالة تلك الصفات على الله سبحانه **فنطالبهم**
باظهاره ولهم في ذلك مسلكان **المسلك الاول** قولهم تقدير

بيان الثاني
امور

العود الى الابدان ...

العود الى الابدان لا يعدو ثلثة اقسام اما ان يقال الانسان عبارة
عن البدن والحياة التي هي عرض قايم به كما ذهب اليه بعض
المتكلمين وان النفس التي هي قايمة بنفسها ومدبرة للجسم لا وجود لها
ومعنى الموت انقطاع الحياة اي امتناع الخالق عن خلقها فتنعدم والبدن
ايضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله سبحانه البدن الذي انعدم ورده
الى الوجود واعادة الحياة التي انعدمت او يقال مادة البدن تبقى ترابا ومعنى
المعاد ان يجمع ويركب على شكل آدمي ويخلق فيه الحياة
ابتداء فهذا قسم ه واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت
ولكن يرد البدن الاول بجميع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم ه واما
ان يقال يرد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء او غيرها ويكون
العايد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا
التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس ه وهذه
الاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت
الحياة والبدن فاستونف خلقهما ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان
بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شي وتجدد شي كما يقال فلان
عاد الى الانعام اي ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه اي عاد الى
ما هو الاول بالجنس ولكنه غيره بالعدد فيكون عودا بالحقيقة
الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد اي بقي موجودا خارجا وقد
كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك فان لم يكن شي باق وشيان متعددان
متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود الا ان يسلك مسلك المعتزلة

بعينه

فنقول المعدوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة وتعود
اخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم
المطلق الذي هو نفي محض وهو اثبات للذات مستمرة الثبات التي
ان تعود اليها الوجود وهو محال فان احتال ناصر هذا القسم بان قال تراب
البدن لا يفنى فيكون باقيا فيعود اليه الحياة فنقول عند ذلك
يستقيم ان يقال عاد التراب حيا بعد ما انقطعت الحياة مرة ولا يكون
ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان
انسان لا بمادته والتراب الذي فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء او
اكثرها بالغذاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار
روحه او نفسه فاذا عدمت الحياة او الروح فما عدم لا يعقل
عوده وانما يستانف مثله ومهما خلق الله سبحانه حياة انسانية في
تراب يحصل من بدن شجرة او فرس او نبات كان ذلك ابتداء خلق
انسان فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود اي عاد
الى حالة كانت له من قبل اي الى مثل تلك الحالة والعائد هو التراب
الى صفة الحياة وليس الانسان ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء للانسان
فيخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال الفرس انقلب انسانا بل
الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقيت الا
المادة ه واما القسم الثاني وهو تقدير بقاء النفس وردها
الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معادا اي عودا الى تدبير
البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت ينحل ترابا او تاكله

الديدان والطيور

الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا وهواء ويمتزج بهواء العالم
وبخاره ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض
ذلك اتكالا على قدرة الله عز وجل فلا يخلو اما ان يجمع الاجزاء
التي مات عليها فقط فينبغي ان يكون معاد الاقطع ومجدوع
الانف والاذن وناقص الاعضاء كما كان وهذا مستقبح
لا سيما في اهل الجنة وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم
على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال هذا ان اقتصر
على جميع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائه
التي كانت موجودة في جميع عمره فيه فهو محال من وجهين احدهما
ان الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقد جرت العادة به في بعض البلاد
ويكثر وقوعه في اوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا لان مادة
واحدة كانت بدنا للماكول وصارت بالغذاء بدنا للآكل
فلا يمكن رد نفسين الى بدن واحد والثاني انه يجب ان يعاد
جزء واحد كبدا وقلبا ويدا ورجلا فانه ثبت بالصناعة
الطبية ان الاجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض
فيتغذى الكبد باجزاء القلب وكذلك سائر الاعضاء فنفرض
اجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الاعضاء فالى اي عضو
يعاد بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الاولى الى اكل الناس الناس
فانك اذا تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان ان
ترابها جثث الموتى قد تفرقت فزرع فيها وغرس وصار حبا وفاكهة

وبنا فوليها الدواب فصارت لحما وبنا وليناها فصارت بدنا فما من
مادة يشار اليها الا وقد كانت بدنا لاناس كثيرة واستحالت
وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو ان
النفوس المفارقة للابدان غير متناهية والابدان اجسام متناهية فلا
تفي المواد التي كانت مواد الانسان بانفس الناس كلهم
بل يضيق عنهم ﻫ واما القسم الثالث وهو رد النفس الى
بدن انساني من اي مادة كانت واي تراب اتفق فهذا محال من
وجهين احدهما ان المواد القابلة للكون والفساد محصورة
في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والانفس المفارقة
للابدان غير متناهية فلا تفي بها ﻫ والثاني ان التراب لا يقبل تدبير
النفس ما بقي ترابا بل لا بد وان يمتزج العناصر امتزاجا يضاهي امتزاج
النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة
الانسان وبدنه من خشب او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا
انقسم اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن
والمزاج لقبول نفس استحق من المبادي الواهبة للنفوس حدوث نفس
فتتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا ابطل مذهب التناسخ
وهذا المذهب هو عين التناسخ فانه رجع الى اشتغال النفس بعد
خلاصها من البدن بتدبير بدن اخر غير البدن الاول فالمسلك الذي
يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المسلك ﻫ هذه (؟)
الاعتراض هو ان نقول لم تنكرون على من يختار القسم

الاخيرة ويرى ان النفس باقية

الاخيرة ويرى ان النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قايم بنفسه
فان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون فرحين وبقوله
عليه السلم ارواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت
العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات
والخيرات وسوال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل
ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور
بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن بردها الى اي بدن كان بدنه
سوا كان من مادة البدن الاول او من غيره او من مادة استونف
خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ يتبدل عليه اجزاء البدن من
الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذا ويختلف مزاجه
مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله سبحانه
وتعالى ويكون ذلك عودا لذلك الانسان فانه كان تعذر قد
عليه ان يحظى بالالام واللذات الجسمانية لفقد الالة وقد
اعيدت اليه الة مثل الاولى وكان ذلك عودا محققا وما
ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون المواد
متناهية محال لا اصل له فانه بنا على قدم العالم وتعاقب الادوار
على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده
متناهية وليست اكثر من المواد الموجودة وان سلم انها اكثر
فالله سبحانه وتعالى قادر على الخلق واستيناف الاختراع وانكاره

انكار لقدرة الله عز وجل على الاحداث وقد تبين ابطاله في مسئلة حدوث
العالم ٥ واما احالة الذكر الثانية بان هذا تناسخ فلا مشاحة في
الاسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن
ننكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا ننكره سمي تناسخا
او لم يسم ٥ وقولكم ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق
حدوث نفس من المبادي رجوع الى ان حدوث النفوس بالطبع لا
بالارادة وقد ابطلنا ذلك في حدث العالم كيف ولا يبعد على مساق مسئلة ١
مذهبكم ان يقال انما يستحق حدوث نفس اذا لم يكن ثم نفس موجودة
فتستانف نفس فيبقى ان يقال فلم لم تتعلق بالامزجة المستعدة في الارحام
قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا فيقال لعل الانفس المفارقة
تستدعي نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت
ولا بعد في ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة
الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالا بتدبير
البدن مدة والله سبحانه اعلم بتلك الشروط وباسبابها واوقات حضورها
وقد ورد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به ٥
المسلك الثاني ان قالوا ليس في المقدور ان يقلب الحديد ثوبا
منسوجا بحيث يتعمم به الا بان تحلل اجزاء الحديد الى العناصر باسباب
تستولي على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر ثم تجمع العناصر وتدار
في اطوار في الخلقة الى ان تكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن
صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج

على هيئة معلومة ولو قيل

على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن
من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب لكان محالا
نعم يجوز ان يخطر للانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل
كلها في زمان متقارب لا يحس الانسان بطولها فيظن انه وقع فجاة
ودفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان
بدنه من حجر او ياقوت او در او تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور
ان يكون انسانا الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا
من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والاخلاط والاجزاء
المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء
ولا تكون الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق
ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاخلاط ولا تكون الاخلاط
الاربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن
حيوان او نبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ونبات
ما لم تكن العناصر الاربعة ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة اكثر
مما فصلناه جملها فاذا لا يمكن ان يتجدد انسان لترد النفس اليه الا
بهذه الامور ولها اسباب كثيرة افينقلب التراب انسانا
بان يقال له كن او بان تمهد اسباب انقلابه في هذه الادوار واسبابه
هي القاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الانسان في رحم حتى تستمد
من دم الطمث ومن الغذا مدة حتى تتخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا
ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقو

اذ التراب لا تخالطه والفلا به انسانا دون التردد في هذه الاطوار محال
وتردده في هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب محال فيكون البعث
محالا **الاعتراض** انا نسلم ان التردد في هذه الاطوار
لا بد منه حتى يصير بدن الانسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد
عمامة فانه لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لا بد وان يصير قطنا مغزولا
ثم منسوجا ولكن ذلك في لحظة او في مدة ممكن ولم يبرهنا ان
البعث يكون في اقرب ما يقدر اذ يكون جمع العظام وانشاز
اللحم وانباته في زمن طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر في ان الترقي في هذه
الاطوار تحصل بمجرد القدرة من غير واسطة او بسبب من الاسباب
وكلاهما ممكن عندنا على ما ذكرناه في المسلك الاول من الطبيعيات
عند الكلام على اجزاء العادات وان المقترنات في الوجود اقترانها
ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله
تعالى هذه الامور من غير وجود اسبابها واما الثاني فهو ان نقول ان
ذلك يكون باسباب ولكن ليس من شرطه ان يكون السبب هو
المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم نطلع عليها
ينكرها من يظن ان لا وجود الا لما يشاهده كما ينكر طائفة
السحر والنارنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة
بالاتفاق باسباب غريبة لا نطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس
وجذبه الحديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب
الحديد الا بخيط يشد عليه ويجذب فانه المشاهد في الجذب حتى اذا

شاهده تعجب منه وعلم ان

شاهده تعجب منه وعلم ان علمه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة
وكذا الملحدة المنكرة للبعث والنشور اذا بعثوا وراوا عجائب
صنع الله سبحانه فيه ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم
تحسرا لا يغنيهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب
بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق الانسان ابتداء وقيل له ان هذه
النطفة القذرة المتشابهة الاجزاء تنقسم اجزاؤها المتشابهة في
رحم آدمية الى اعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وعرقية
وغضروفية وشحمية فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة
في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع
تجاورهما وهلم جرا الى البدائع التي في الفطرة لكان انكاره اشد
من انكار الملحدة حيث قالوا ائذا كنا عظاما نخرة الآية فليس يتفكر
المنكر للبعث من اين عرف انحصار اسباب الوجود فيما شاهده ولم
يبعد ان يكون في احياء الابدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في
بعض الاخبار انه يعم الارض في وقت البعث مطر قطراته تشبه
النطفة ويختلط بالتراب فاي بعد في ان يكون في الاسباب
الالهية امر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث
الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الانكار
مستند الا الاستبعاد المجرد **فان قيل** الفعل الالهي له مجرى
واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال سبحانه وما امرنا الا واحدة كلمح
بالبصر وقال تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب التي اوهمتم

امكانها فينبغي ان يطرد ايضا فيتكرر الى غير غاية وان بقي هذا النظام في
الموجود في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرر
والدور فلا يبعد ان يختلف مناهج الامور في كل الف سنة
مثلا ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابدا على سنن واحد فان سنة الله سبحانه
لا تبديل فيها وهذا لما كان الفعل الالاهي يصدر عن المشية الالاهية
والمشية الالاهية ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف
جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظما انتظاما يجمع
الاول والاخر على سنن واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات
فان جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الان او عود هذا
المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد رفعتم القيامة
والاخرة وما دلت عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على
وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب
وان قلتم ان السنة الالاهية بالكلية تتبدل فقد الى جنس اخر ولا تعود
فما هذه السنة وتنقسم مدة الامكان الى ثلثة اقسام قبل خلق العالم اذ كان
الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به الاختتام
وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة الله
سبحانه وهو محال فان هذا انما يكون بمشية مختلفة باختلاف الاحوال
اما المشية الازلية فلها مجرى واحد مضروب لا يتبدل عنه لان الفعل
مضاه للمشية والمشية على سنن واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان
وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله سبحانه قادر على كل شي فانا نقول

ان الله سبحانه وتعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور

ان الله سبحانه قادر على البعث والنشور وجميع الامور الممكنة
على معنى انه لو شا فعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشا وان
يفعل وهذا كما انا نقول فلان قادر على ان يحز رقبة نفسه ويبعج
بطن نفسه ونصدق ذلك على معنى انه لو شا فعل ولكنا نعلم انه
انه لا يشا ولا يفعل فقولنا لا يشا ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر على
معنى انه لو شا فعل فان الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر
في المنطق اذ قولنا لو شا فعل شرطي موجب وقولنا ما شا وما فعل
حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذا
الدليل الذي دلنا على ان مشيته ازلية وليست متعينة يدلنا على ان
مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود
وان اختلف في احاد الاوقات فيكون اختلافها ايضا على انتظام
واتساق بالتكرار والعود واما غير هذا فلا يمكن **والجواب**
ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشية قديمة فليكن العالم
قديما وقد ابطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وضع ثلثة اقسام وهي
ان يكون الله سبحانه وتعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم
المشاهد ثم يستانف نظما ثانيا وهو الموعود في الجنة ثم يعدم الكل حتى
لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع ورد بان الثواب
والعقاب والجنة والنار لا اخر لها وهذه المسئلة كيف ما ردت
تبتنى على مسئلتين احدهما حدث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية
خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب او احداث اسباب على

ورق عدد ١٠٤
١٠٤

منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسائل جميعاً

خاتمة الكتاب

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل على من يعتقد معتقدهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل احداها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله سبحانه لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالث في انكارهم بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلايم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين ولما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرحت به المعتزلة في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق المسلمين الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير اهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضا بها ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فلسنا نوثر الان الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج عن مقصود هذا الكتاب والله الموفق للصواب

آخر كتاب التهافت في الرد على الفلاسفة والحمد لله حق حمده وصلواته على سيدنا محمد نبيه وعلى آله واصحابه وسلامه وكان الفراغ منه في العاشر من شوال ...

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى ربه ذي المواهب